EDVIN LARSSON

CHRISTUS ALS VORBILD

Diss. Uppsala
1962.

ACTA SEMINARII NEOTESTAMENTICI UPSALIENSIS XXIII-1962

ACTA SEMINARII NEOTESTAMENTICI UPSALIENSIS XXIII-1962

EDVIN LARSSON

CHRISTUS ALS VORBILD

Eine Untersuchung zu den paulinischen
Tauf- und Eikontexten

UPPSALA · 1962

C. W. K. GLEERUP LUND

EJNAR MUNKSGAARD
KOPENHAGEN

4241/62

ÜBERSETZUNG: DR. PHIL. BEATRICE STEINER

© E. LARSSON

ALMQVIST & WIKSELLS
BOKTRYCKERI AKTIEBOLAG
UPPSALA 1962

CHRISTUS ALS VORBILD

Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten

AKADEMISCHE ABHANDLUNG

zur Erlangung der Doktorwürde
mit Genehmigung der hochwürdigen
Theologischen Fakultät
der Universität Uppsala
vorgelegt

von

EDVIN LARSSON

TEOL. LIC., NORRL.

Die Verteidigung wird
am 20. Oktober 1962 um 10 Uhr vormittags
im Hörsaal XI stattfinden

UPPSALA 1962

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI AB

MEINER FRAU

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 9

ERSTER TEIL 13

Christus als Vorbild in den paulinischen Tauftexten

Zur Aufgabe 15
Prolegomena 18
Die Nachfolge Jesu in den Evangelien 29

Die paulinischen Tauftexte 48–110

1. *Röm. 6, 1–11* 48–80
   Der Kontext 48
   Übersicht über den Gedankengang 50
   Detailexegese 52
   Tauftheologie und Nachfolgegedanke 74

2. *Kol. 2, 11–3, 4* 80–92
   Fortlaufende Exegese 80
   Das „cheirographon" 85
   Das Gesetz und die Heidenchristen 90
   Tauftheologie und Nachfolgegedanke 92

3. *Gal. 2, 19 f.* 92–105
   Gal. 2,19 f. und die Taufe 92
   Die Vorbildlichkeit Christi 94
   Der sakramentale Tod für das Gesetz 97
   Die sakramentale Auferstehung 103
   Tauftheologie und Nachfolgegedanke 105

4. *Eph. 2, 4–7* 105–108
   Eph. 2,4–7 und die Taufe 105
   Exegese des Textes 106
   Tauftheologie und Nachfolgegedanke 108

Übergangsabschnitt: Tauf- und Eikontexte 109

Christus als Vorbild in den paulinischen Eikontexten

Einleitende Bemerkungen 113
Die Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit im Alten Testament 115
Die Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit im Spätjudentum 128

1. *Die messianische Gottesebenbildlichkeit* 128
2. *Die anthropologische Gottesebenbildlichkeit* 139
   Die Sündhaftigkeit des Menschen 139
   Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen 145

Die paulinische Eikonauffassung und die alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit 170
   Die messianische Gottesebenbildlichkeit 170
   Die anthropologische Gottesebenbildlichkeit 175

Die paulinischen Eikontexte 188–323

1. *Kol. 3, 10ff. (Kol. 1, 15)* 188–223
   Zu Kol. 1, 15 188
   Die Erneuerung des Menschen 197
   Die christlichen Tugenden 210
2. *Eph. 4, 24* 223–230
3. *Phil. 2, 5–11* 230–275
   Einleitung 230
   Die Präexistenz 237
   Die Erniedrigung 244
   Die Erhöhung 253
   Parenetische Folgerungen 263
4. *2 Kor. 3, 18; 4, 4* 275–293
   Der Kontext 275
   Die Eikonaussagen 277
   Die Art der Verwandlung 285
5. *Röm. 8, 28–30* 293–307
   Der Kontext 293
   Die Prädestination 296
   Die Gleichgestaltung mit Christus 302
6. *1. Kor. 15, 44–49* 307–323
   Die Notwendigkeit des Todes 307
   Die alte und die neue Menschheit 315
   Die Verwandlung bei der Parusie 321
   Quellen- und Literaturverzeichnis 324
   Autorenregister 349
   Stellenregister 353

Einleitung

Die Frage der Nachfolge Christi ist seit der Reformation umstritten. Trotzdem Luther Christus sowohl als Gabe als auch als Beispiel bezeichnen konnte[1], legte er doch vor allem Gewicht auf den ersten Aspekt. Den Grund dazu bildete begreiflicherweise eine nicht unberechtigte Furcht, die Nachfolge könnte als verdienstvolle Leistung des Menschen betrachtet werden. In seinem Kampf gegen die katholische imitatio-Frömmigkeit kam er immer mehr dazu, die Vorstellung von der Nachfolge im Berufsgedanken aufgehen zu lassen[2]. Diese reservierte Haltung gegenüber der Nachfolgekonzeption hat im Grossen auch die spätere evangelische Theologie geprägt, nicht zuletzt die von Kant beeinflusste.

Nach dem Durchbruch der historisch-kritischen Forschung wurde die Frage der Nachfolge in der evangelischen Theologie oft behandelt[3]. Es

---

[1] Siehe hierüber H. Ivarsson, *Predikans uppgift* (1956), S. 113–133, vgl. R. Josefson, *Ödmjukhet och tro* (1939), S. 87–101, D. Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther* (1960), S. 271 f.

[2] G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf* (1952), vgl. A. Runestam, *Liebe, Glaube, Nachfolge* (1931), S. 154–168.

[3] Aus der Menge der Arbeiten zum Problem der Nachfolge können u. a. genannt werden: J. Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart* (1895), F. Bosse, *Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffes „Nachfolge Christi"* (1895), A. Fridrichsen, Ordet om „å baere sit kors", i *Gamle spor og nye veier* (Festschr. f. L. Brun, 1922), S. 17–34, E. Eidem, *Det kristna livet enligt Paulus* 1 (1927), T. Arvedson, „Jesu efterföljd" i Nya Testamentet, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 7 (1931), S. 134–161, Idem, *Das Mysterium Christi* (1937), G. Kittel, Art. ἀκολουθέω κτλ, *Theol. Wörterb.* (Hrsg.) 1 (1933), S. 210–216, W. Michaelis, Art. μιμέομαι κτλ, *Theol. Wörterb.* 4 (1942), S. 661–678, D. Bonhoeffer, *Nachfolge* (1937), A. Oepke, Nachfolge und Nachahmung Christi im Neuen Testament, *Allgem. Evang. Luth. Kirchenzeit.* 71 (1938), Sp. 850–857, 866–872, N. Johansson, *Parakletoi* (1940), G. Wingren, Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in evangelischer Ethik?, *Theol. Literaturzeit.* 75 (1950), Sp. 385–392, Th. Süss, Nachfolge Jesu, *Theol. Literaturzeit.* 78 (1953), Sp. 129–140, W. F. Lofthouse, Imitatio Christi, *Exp. Times* 65 (1953–54), S. 338–342, S. C. W. Duvenage, *Die Navolging van Christus* (1954), E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (1955), Idem, *Lordship and Discipleship* (1960), E. J. Tinsley, *The*

hat sich jedoch gezeigt, dass die traditionell reservierte Haltung gegenüber dem Nachfolgegedanken auch die kritische Forschung nicht unberührt gelassen hat. So hat man z. B. oft mit einer — vom Text her gesehen — unhaltbaren Distinktion zwischen Nachfolge und Nachahmung gearbeitet[1]. Unter dem ersten Begriff (den man für legitim hielt) verstand man gewöhnlich ein Nachahmen des Zentralen im Wesen und im Werk Christi (sein Gehorsam, seine Selbstaufgabe, seine Liebe usw.), während eine generellere Verwendung von Christus als Vorbild als unevangelische imitatio gestempelt wurde[2]. Nun begegnet man jedoch bei protestantischen Forschern einer wachsenden Kritik gegen eine allzu scharfe Trennung zwischen den beiden Begriffen[3]. Generell kann gesagt werden, dass man in den letzten protestantischen Beiträgen zur Frage ein vermehrtes Interesse für die Klarlegung der neutestamentlichen Voraussetzungen des Nachfolgegedankens wahrnehmen kann[4].

Wenn man die Nachfolge auf protestantischer Seite hin und wieder für etwas übermässig Problematisches hielt, so erfuhr sie auf katholischem Gebiet bisweilen eine allzu problemlose Behandlung. Beinahe alle Formen einer Verbindung mit Christus konnten als Nachfolge oder Nachahmung bezeichnet werden[5]. Auch hier tritt nun jedoch eine Tendenz zu undogmatischer Begriffsbestimmung zutage und ein klares Streben nach einer nüchternen Beurteilung der neutestamentlichen Aussagen über die Nachfolge[6].

Dass der Begriff Nachfolge lange ein umstrittenes theologisches Problem darstellte, hat auch auf die rein exegetische Arbeit mit den Texten einen schädlichen Einfluss gehabt. Realistisch-exegetische

---

Imitation of God in Christ (1960), W. P. de Boer, *The Imitation of Paul* (1962). — Letztgenannte Arbeit wurde herausgegeben, als sich dieses Buch schon im Druck befand, weshalb das Resultat des Verfassers nur teilweise in Betracht gezogen werden konnte.

[1] Siehe z. B. Bosse, *op. cit.*, Michaelis, *art. cit.*

[2] Vgl. Duvenage, *op. cit.*, S. 192 ff.

[3] Siehe besonders Oepke, *art. cit.*, Sp. 851, und Süss, *art. cit.*, Sp. 129 ff.

[4] Siehe Wingren und Süss, *art. cit.*

[5] Dieses gilt in gewisser Hinsicht sogar für ein so hervorragendes Werk wie F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi* (1934).

[6] Besonders auffallend bei R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (1954), S. 22–29, vgl. J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*[3] (1955), S. 178–182. Siehe weiter F.-R. Refoulé, Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv, *Lumen* 1 (1957–58), S. 179–202, und die Literatur die dort angeführt wird.

Untersuchungen sind daher in höchstem Grad motiviert. Die vorliegende Paulus-Studie ist einer der Versuche in dieser Richtung. Zu Beginn war beabsichtigt, in der Untersuchung alle paulinischen Texte, die das Vorbilds- und Nachfolgemotiv enthielten, zu berücksichtigen. Während der Arbeit wurde es jedoch aus verschiedenen Gründen notwendig, die Aufgabe zu begrenzen. Deshalb enthält diese Abhandlung nur die Interpretation der paulinischen Tauf- und Eikontexte. Dass gerade dieses Material vor allem Gegenstand der Untersuchung wurde, wird im Laufe der Darstellung motiviert werden.

ERSTER TEIL

CHRISTUS ALS VORBILD IN DEN PAULINISCHEN TAUFTEXTEN

Christus als Vorbild in den paulinischen Tauftexten

Zur Aufgabe

Aus der Einleitung geht hervor, dass die moderne Theologie die Rolle der Nachfolgeidee in der neutestamentlichen Anschauung mit einer gewissen Vorsicht beurteilt[1]. Zurückhaltung lässt man ganz besonders bei der Behandlung des paulinischen Materials walten[2]. Der Umstand, dass Paulus Christus bei mehreren Gelegenheiten als ein Vorbild ad imitandum darzustellen scheint, wird auf verschiedene Weise neutralisiert. Gewöhnlich wird die Sache so erklärt: der Apostel habe seine Adressaten ermahnt, einer speziellen Eigenschaft Christi Aufmerksamkeit zu schenken und nachzueifern: Liebe, Demut, Gehorsam usw. Es handle sich somit nicht um eine wirkliche Nachfolge oder um eine allgemeine imitatio. Die Hinweise des Apostels auf das Beispiel Christi seien mehr durch das parenetische Bedürfnis bedingt, als durch irgendeine durchdachte Nachfolgeideologie motiviert. Manchmal geht man in dieser Reduktion der Bedeutung des Nachfolgegedankens noch weiter. Man bestreitet, dass der Apostel Christus im eigentlichen Sinne als Vorbild darstelle[3]. Die Christen würden in den paulinischen Briefen nicht ermahnt, Christus

---

[1] Siehe oben, S. 10.

[2] Wenn wir in unserer Darstellung die Bezeichnung „die paulinischen Schriften" anwenden, werden damit alle die dreizehn Schriften gemeint, die der Tradition nach zum corpus paulinum zählen. In einer bibeltheologischen Untersuchung wie dieser halten wir es für motiviert, alle diese Schriften als „paulinisch" zu betrachten, wenn auch die Frage der Echtheit in gewissen Fällen (Eph., Kol., Pastoralbriefe) nicht als geklärt betrachtet werden kann. Die ideologische Zusammengehörigkeit der umstrittenen Briefe mit den allgemein anerkannten Paulus-Briefen ist so auffällig, dass erstere — so weit sie nicht vom Apostel stammen — doch repräsentativ für seine Anschauung angesehen werden müssen. Sie repräsentieren auf jeden Fall eine Theologie, die entscheidende Impulse von der Verkündigung des Apostels bekommen hat.

[3] Siehe z. B. R. Bultmann, Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, *Theol. Blätt.* 8 (1929), Sp. 137–151, N. A. Dahl, Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt, *Neutest. Stud. f.* R. Bultmann (1954), S. 3–9, vgl. J. Jervell, *Imago Dei* (1960), S. 252 f.

nachzufolgen und nachzueifern. Christus sei aber für Paulus eine Autorität, deren Befehle die Christen auszuführen hätten. Der Gehorsam wird also bisweilen an Stelle der Nachfolge zum zentralen Begriff dieser Auslegungen. Zu einem solchen Resultat kommt z. B. W. Michaelis in seiner Untersuchung der paulinischen μιμεῖσθαι-Aussagen[1]. Und er erklärt mit Emphase, dass der Gedanke an eine Nachfolge Christi oder eine imitatio Christi in den paulinischen Texten nicht belegt werden könne. Derselben Auffassung begegnen wir bei mehreren andern Forschern, u. a. bei einem der Verfasser, die zuletzt die Nachfolge behandelt haben, nämlich bei S. C. W. Duvenage[2].

Man hat guten Grund, die Richtigkeit dieser weitverbreiteten Auslegung der paulinischen Anschauung in Frage zu stellen. Und man kann im voraus sagen, es sei unwahrscheinlich, dass eine Vorstellung, die in der Evangelientradition[3] eine so hervorragende Rolle spielt — wenn auch unter höchst speziellen Bedingungen — in der paulinischen Literatur beinahe verschwunden sei. Dazu kommt, dass die Behandlung des eventuell relevanten Paulusmaterials nicht immer ungeteiltes Vertrauen erweckt. So macht z. B. Michaelis' eben genannter Artikel über die μιμεῖσθαι-Aussagen mit seinem eifrigen Negieren jeglichen Nachfolgemomentes den Eindruck, es handle sich im Grossen um eine Umdeutung der paulinischen Texte[4].

Es mag daher angezeigt sein, die paulinischen Aussagen, in denen man irgendeine Form der Nachfolgeideologie vermutet, aufs neue zu überprüfen. Da aber der Begriff Nachfolge ziemlich vieldeutig und umstritten ist, werden wir nicht in erster Linie nach der paulinischen Auffassung von der Nachfolge fragen, sondern untersuchen, in welchem Ausmass und in welchem Sinne Christus, seine Lebenshaltung und die mit ihm verbundene Heilsgeschichte als Muster für das Leben und die Lebensführung der Christen aufgefasst wird.

Dass Christus und das Geschehen um ihn im corpus paulinum irgendwie als Vorbild und Muster für das Leben und die Lebensfüh-

[1] Michaelis, Art. μιμέομαι κτλ, *Theol. Wörterb.* 4.

[2] Duvenage, *op. cit.*, S. 66–77.

[3] Über die Nachfolgeideologie in den Evangelien siehe unsere Übersicht unten, S. 29–47.

[4] Vgl. Süss' Kommentar zu dem Artikel von Michaelis: „wenn die Worte in solcher Weise etwas anderes bedeuten sollen als was sie bedeuten, so könnte ja schliesslich auch der Verfasser mit seinen Sätzen etwas anderes sagen wollen, als was er zu sagen scheint", *Theol. Literaturzeit.* 78, Sp. 129 f., vgl. auch de Boer, *op. cit.*, S. 209 und *passim*.

rung der Christen betrachtet wird, geht deutlich aus den Texten hervor. Es ist allerdings — wie eben hervorgehoben wurde — nicht ungewöhnlich, dass dieses Verhältnis bestritten wird. Nur geht diese Ablehnung oft von Voraussetzungen und Fragestellungen aus, die den Texten fremd sind. Wir werden im Laufe der Darstellung auf diesen Umstand zurückkommen. Nach unserer Auffassung ist es somit über jeden Zweifel erhaben, dass Christus als Vorbild betrachtet wird. Es fragt sich nur, welches Ausmass und welchen Inhalt diese Vorbildlichkeit hat.

Wenn wir im Folgenden den Terminus Nachfolge verwenden, so meinen wir damit alle Formen von Gemeinschaft mit Christus, in denen Christus oder das Geschehen um ihn Vorbild ist. Wir achten dabei nicht darauf, ob es sich um irgendeine Aktivität vonseiten des Menschen handelt oder nicht. Wenn wir den Terminus imitatio verwenden, so geschieht dies, um die Nachfolge als eine bewusste, willensmässige und aktive zu charakterisieren. Die bewusste Nachahmung, imitatio, wird somit zu einem Teil der Nachfolge, nicht zu einer sie konkurrenzierenden Grösse. Dass eine solche Terminologie mit der paulinischen Sicht auf die Relation Vorbildlichkeit–Nachfolge übereinstimmt, dürfte — mindestens indirekt — aus der Untersuchung als Ganzem hervorgehen.

Als Ausgangspunkt für unsere Darstellung wählen wir die paulinischen Tauftexte, wo der Tod und die Auferstehung Christi mit dem Taufgeschehen in Verbindung gebracht werden. Selbstverständlich kann man gegen diese Wahl von Texten Einwendungen erheben, wenn man von der in der modernen Theologie üblichen Auffassung in bezug auf das Verhältnis Vorbild–Nachfolge ausgeht. Man schreibt dann diesen beiden Begriffen gerne einen ausschliesslich ethischen Inhalt zu. Christus ist in einer oder mehreren Beziehungen Vorbild für die Lebensführung der Christen. Er wird zum ethischen Ideal, dem der Mensch willensmässig nachzueifern versuchen soll. Es ist daher begreiflich, dass man mit einer solchen Grundauffassung die paulinischen Vorstellungen von der Taufe nicht für relevant halten kann in bezug auf Vorbild und Nachfolge. Als Beispiel für diese Sicht kann E. Eidems Auffassung angeführt werden. In seiner Arbeit über das Leben der Christen nach Paulus[1] behauptet er, dass der Begriff Nachfolge Christi im wesentlichen ethischen Charakter habe, und dass man

[1] Eidem, *Det kristna livet* 1, S. 254 f.

daher diesen Begriff nicht mit den zahlreichen, stark religiös orientierten Ausdrücken für die paulinische Passions- und Auferstehungsmystik, z. B. in Phil. 3, 10 und Röm. 6, 5, verbinden dürfe.

Dazu ist zu sagen, dass eine derartig ausschliessliche Lokalisierung der Nachfolge auf die ethische Sphäre kaum motiviert ist. Schon eine schnelle Durchsicht von Röm. 6, 1–11 und der Parallelstellen (Kol. 2, 11 ff.; 3, 1–4; Eph. 2, 4–7; vgl. 1. Kor. 6, 11) zeigt, wie eng Taufe und Ethik im paulinischen Denken zusammengehören. Innerhalb der neutestamentlichen Forschung herrscht auch vollkommene Einigkeit darüber, dass die Ethik in der Anschauung des Apostels keinen selbständigen Platz einnimmt[1]. Sie wird direkt von der Heilstat Gottes gegenüber dem Menschen abgeleitet. Beachtet man diese organische Verbindung von Sakrament und Ethik bei Paulus, so wird es sinnvoll, die Untersuchung über Vorbildlichkeit und Nachfolge auch auf die paulinischen Tauftexte auszudehnen.

Diese Texte sind von besonderem Interesse, weil die Taufe die Einleitung zur Gemeinschaft des Menschen mit Christus ist. Zeigt unsere Untersuchung, dass zentrale heilsgeschichtliche Momente in wesentlichem Ausmass Vorbild für das Taufgeschehen sind und dass der Beginn der Gemeinschaft mit Christus somit als ein Akt der Nachfolge betrachtet wird, so haben wir Grund zu untersuchen, ob nicht auch das weitere Leben der Christen unter dem Zeichen der Nachfolge stehe.

Prolegomena

Wie bekannt, betrachtet Paulus die Taufe als ein Sterben und Auferstehen mit Christus. Selbstverständlich vereinigt die Auftheologie des Apostels auch andere Motive in sich[2]. Aber die Vorstellung, die Taufe sei ein mit Christus zusammen (σὺν Χριστῷ) durchgemachter Heilsprozess, dominiert jedoch in seiner Anschauung[2].

---

[1] Die dominierende Bedeutung der Heilstat Gottes für die Auffassung der Ethik bei Paulus wird von Forschern mit so unterschiedlichen Ausgangspunkten betont wie R. Bultmann, Das Problem der Ethik bei Paulus, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 23 (1924), S. 123–140, H. Windisch, Das Problem des paulinischen Imperativs, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 23, S. 265–281, A. Fridrichsen, Helgelse och fullkomlighet hos Paulus, in Y. Brilioth u. a. m., *Den nya kyrkosynen* (1945), S. 62–91, R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950), S. 185–195.

[2] Siehe hierüber vor allem Schnackenburg, *op. cit.*, S. 1–25.

Bei unserer Untersuchung der Vorbildlichkeit des Christusgeschehens werden wir uns diesem Todes- und Auferstehungsschema widmen, da die Sicht auf die prototypische Bedeutung Christi hier am sichtbarsten zu sein scheint.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit zuerst der Frage zu, wie es sich mit dem Hintergrund der paulinischen Konzeption verhalte. Es ist bekannt, dass Paulus allein unter den neutestamentlichen Verfassern das Taufgeschehen ausdrücklich auf diese Weise interpretiert[1]. Es ist daher unwahrscheinlich, dass er dieses zentrale Motiv der urchristlichen Taufauffassung entnommen hat[2]. Es ist zwar möglich, das die Taufe schon vor Paulus mit dem *Tode* Jesu in Verbindung gebracht worden ist[3]. Aber die eingehendere Interpretation der Taufe als Tod und Auferstehung mit Christus scheint jedoch eine Schöpfung des Apostels selbst zu sein[4].

Unsere erste Aufgabe besteht daher darin anzudeuten, welche Motive und welches Vorstellungsmaterial den Apostel zu seiner Auffassung von der Taufe inspiriert hat. Wir werden uns dagegen nicht mit der Frage des Ursprungs der Taufe befassen. Soweit wir es unsern Quellen entnehmen können, hat die Taufe vom ersten Augenblick einen zentralen Platz im Leben des Urchristentumes eingenommen[5]. Die neueren Untersuchungen zur Qumranliteratur und zu den mandäischen Texten[6] deuten darauf hin, dass die urchristliche Taufe ihren

---

[1] Vgl. Schnackenburg, *op. cit.*, S. 26.

[2] Dass dieses Todes- und Auferstehungsschema schon in der vorpaulinischen Taufauffassung vorliegt, wurde doch von J. A. T. Robinson, The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology, *Scott. Journ. of Theology* 6 (1953), S. 257–274, hervorgehoben. Vgl. hierzu unsere Darstellung unten, S. 24, Anm. 2. Auch G. Braumann, *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (1962), S. 50 ff., macht geltend, dass das Todes- und Auferstehungsschema sich schon in der Tauftheologie vor Paulus befand.

[3] Siehe Schnackenburg, *op. cit.*, S. 29 f., vgl. L. Nieder, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen* (1956), S. 25.

[4] Siehe Schnackenburg, *ibid.*, vgl. O. Cullmann, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (1948), S. 9. Dagegen rechnet R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), S. 138 ff., damit, dass Paulus diese Deutung aus der Theologie der hellenistischen Gemeinden übernommen hat, eine Grösse die jedoch hypothetischen Charakters ist.

[5] Siehe W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism* (1948), S. 25–51.

[6] Eine grosse Anzahl mandäischer Texte, ausser denen, die Lidzbarski zugänglich waren, sind im Verlauf der Jahre von E. S. Drower publiziert worden. Ein

Hintergrund in den Täuferbewegungen hat, die sich schon vor Beginn unserer Zeitrechnung im Jordanbecken aufhielten[1]. Als Paulus bekehrt und in die christliche Kirche aufgenommen wurde, war die Taufe schon zur festen Institution geworden[2]. Sein Beitrag liegt auf theologischem Gebiet: in seiner Interpretation der Taufe als Tod und Auferstehung des Täuflings mit Christus.

Während des 20. Jahrhunderts wurde, wie bekannt, eine Menge von Untersuchungen in bezug auf das Verhältnis zwischen den Mysterienreligionen und dem Urchristentum gemacht[3]. Dabei hat man sich nicht zuletzt für die Relation zwischen den Vorstellungen des antiken Synkretismus über den Anteil „der Eingeweihten" am Schicksal der sterbenden und wiedererstehenden Gottheiten und der paulinischen Interpretation der Taufe als Tod und Auferstehung mit Christus interessiert. Diese religionshistorische Interpretation der paulinischen Auffassung von der Taufe war dadurch von grösster Bedeutung, dass sie die Aufmerksamkeit der Forschung auf den zentralen Platz, den die Taufe im Denken des Apostels einnahm, lenkte. In der ersten Entdeckerfreude zog man allerdings in diesen vergleichenden Untersuchungen gerne ziemlich bedeutungslose Ähnlichkeiten zwischen den Mysterienreligionen und Paulus hervor, und bisweilen versuchte man, die ganze paulinische Taufauffassung von den Mysterien herzuleiten. Diese Übertreibungen haben es mit sich gebracht, dass Interpretationen dieser Art in üblen Ruf gerieten. Dazu kommt, dass auch massvollere Vergleiche der Kritik weniger standhielten, als man im Anfang annahm[4]. Es ist unnötig, hier eine eingehendere Darstellung

---

ausführliches Verzeichnis dieser findet man bei S. Schulz, Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, *Theol. Rundschau* 26 (1960), S. 209–266, 301–334 (301).

[1] Siehe u. a. E. Segelberg, *Maṣbūtā* (1958), besonders S. 155–184. Siehe weiter die Übersicht bei Schulz, *art. cit.*, S. 315–329. In eine ähnliche Richtung weist das Resultat, das von Braumann, *op. cit.*, herausgearbeitet worden ist. B. versucht zu beweisen, dass die vorpaulinische Taufauffassung, die sich in den Paulus-Briefen widerspiegelt, von Motiven aus der Johannestaufe abhängig ist.

[2] Apg. 9, 18. Was die Diskussion über die Geschichtlichkeit der Notizen über die Taufe in Apg. betrifft, siehe Flemington, *op. cit.*, S. 37–51.

[3] Von grundlegender Bedeutung ist hier — sachlich, wenn auch nicht chronologisch — R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[3] (1927). Was diese Forschungsrichtung betrifft, siehe die Übersicht bei P. Feine, *Der Apostel Paulus* (1927), S. 65–128, vgl. auch A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung* (1911), S. 141–184. Für weitere Literaturangaben siehe unten.

[4] Siehe Schnackenburg, *op. cit.*, S. 132–139.

dieser Interpretationen zu geben, da G. Wagner kürzlich eine ausführliche Übersicht publiziert hat[1]. Zu seiner Arbeit sind jedoch ein paar Anmerkungen zu machen.

Wagner weist die Annahme, es bestünden einige Zusammenhänge zwischen der paulinischen Taufauffassung und den Mysterien, energisch zurück. In seiner Darlegung der Mysterien[2] liegt es ihm daran, deren Unterschiede zur paulinischen Ansicht zu betonen. Der Verfasser kann sich dabei auf die Kritik anderer Forscher in bezug auf die religionshistorische Interpretation von Röm. 6, 1–11[3] berufen. Seine eigene Arbeit ist aber vielleicht der bis jetzt konsequenteste Versuch, jede Form von Verbindung und Ähnlichkeit zwischen der Mysterientheologie und der paulinischen Interpretation der Taufe als Tod und Auferstehung mit Christus abzuweisen.

Diese ablehnende Haltung ist verständlich. Es fällt leicht, auf schwache Punkte in den Vergleichen zwischen der paulinischen Anschauung und den Mysterienreligionen hinzuweisen. Wesentliche Unterschiede lassen sich z. B. in bezug auf die Riten feststellen[4]. Auch die Terminologie der Mysterienreligionen ist — im Gegensatz zu früheren Annahmen — kein Schlüssel zum paulinischen Sprachgebrauch und zur Vorstellungswelt des Apostels. Des weitern sind offenbar die angeblichen ideologischen Übereinstimmungen in vielen Fällen ziemlich oberflächlicher Natur[5]. Dazu kommt die bekannte Tatsache, dass einige direkte historische Zusammenhänge zwischen Paulus und den Mysterienreligionen nicht beweisbar sind. Es ist daher begreiflich, dass die Interpretation der paulinischen Taufauffassung im Lichte der Mysterienreligionen während der letzten Jahrzehnte einer wachsenden Kritik begegnete.

---

[1] G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1–11* (1962), S. 15–57.

[2] Wagner, *op. cit.*, S. 69–280.

[3] Siehe Wagner, *op. cit.*, S. 57–68.

[4] Dieses gilt auch für das Taurobolium, der ausserchristlichen Kulthandlung, der die grösste Ähnlichkeit mit der paulinischen Taufauffassung zugeschrieben wird. Siehe die Darstellung bei Wagner, *op. cit.*, S. 257–267, und die reichhaltige Literatur zur Diskussion, die dort angeführt wird. Vgl. Schnackenburg, *op. cit.*, S. 133.

[5] Dass Paulus in terminologischer Hinsicht von den Mysterienreligionen abhängig ist, wurde u. a. von A. von Harnack, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der alten Kirche* (1918), S. 97 ff., unterstrichen. Zu einer Orientierung in der Debatte siehe Wagner, *op. cit.*, S. 287 f.

Alle diese wichtigen Unterschiede dürfen aber die Tatsache nicht überdecken, dass eine allgemeine Struktur- und Motivähnlichkeit besteht. Dies ist um so natürlicher, als ähnliche Phänomene aus vielen Religionsgebieten bekannt sind[1]. In und durch die Mysterienhandlungen erhalten „die Eingeweihten" teil an einem neuen Leben[2]. Dieses Ereignis ist von so tiefgreifender Natur, dass es gleichzeitig als ein Wegsterben von der alten Existenz betrachtet werden kann[3]. Auf dieselbe Weise ist die Taufe nach Paulus ein entscheidender Wendepunkt im Leben des Menschen. Er stirbt aus seinem alten Dasein weg und aufersteht zu einem neuen Leben. Diese Struktur- und Motivähnlichkeit braucht aber nicht auf direkten Einflüssen aus der einen oder andern Richtung zu beruhen. Denn die Vorstellungen von Tod und Auferstehung die bei Paulus und in den Mysterien zum Vorschein kommen sind weitverbreitet und sehr alt. Letztlich hat dieses Todes- und Auferstehungsschema seine Wurzeln in den frühen orientalischen Religionen[4] und deren Jahresfestritual, das — so verschieden es auch der Form nach gewesen sein dürfte — darauf hinzielte, durch den Tod neues Leben zu schaffen[5]. Die alttestamentliche Forschung der letzten

[1] M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* 2² (1961), S. 693, betont die Schwierigkeit „eine allgemeine Mysterientheologie zu konstruieren". N. macht weiter die interessante und wichtige Reflexion, dass die moderne Forschung bei dem Konstruieren dieser Mysterientheologie vielleicht unbewusst von der paulinischen Auffassung beeinflusst war.

[2] Vgl. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (1958), S. 135, 174 ff., 346. Zu einer allgemeinen Orientierung über die Mysterienreligionen siehe die Übersicht bei Nilsson, *op. cit.*, S. 622–701.

[3] Nilsson, *op. cit.*, S. 692, sagt über die Bedeutung der Mysterienweihe: „Mit dieser, nicht mit dem Tode, fängt das neue Leben an, das dem Geweihten die Glückseligkeit im Totenreich zusichert. Es scheint nicht merkwürdig, dass der Bruch, der durch die Mysterienweihe bewirkt wird, dem Tod verglichen wurde."

[4] Der Zusammenhang zwischen den hellenistischen Mysterienreligionen und den alten orientalischen Religionsformen wird von einer Mehrzahl Forscher betont. Siehe u. a. Wagner, *op. cit.*, S. 77–269, L. S. Thornton, *Revelation and the Modern World* (1950), S. 274 ff.

[5] Unter den zahlreichen Arbeiten, die das Thema der lebenschaffenden Funktion des Jahresfestrituales behandeln, kann man u. a. nennen: S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (Hrsg. 1933), idem, *The Labyrinth* (Hrsg. 1935), idem, *Myth, Ritual and Kingship* (Hrsg. 1958), I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943), E. O. James, *Myth and Ritual in the Ancient Near East* (1958), idem, *The Ancient Gods* (1960), S. 134–167. — In diesem Zusammenhang kann man daran erinnern, dass verschiedene Formen von „rites de passage" von den meisten Kulturkreisen her bekannt sind. Siehe hierüber G. Widengren, *Religionens värld*² (1953), S. 172 ff.

Jahrzehnte hat gezeigt, dass auch die israelitische Religion ursprünglich von diesem „Dualismus" zwischen Leben und Tod beherrscht gewesen ist und dass die Erneuerung des Lebens auf das engste mit der kultischen Handlung im Jahresfest zusammengehörte[1].

Nimmt man auf diesen Hintergrund Rücksicht, so erstaunt es nicht, dass Ähnlichkeiten in der Denkstruktur zwischen der paulinischen Tauftheologie und den Vorstellungen der Mysterienreligionen aufgezeigt werden können[2]. Das bedeutet gleichzeitig, dass die zahlreichen vergleichenden Untersuchungen, die auf diesem Gebiete gemacht wurden, immer von Interesse sind, obschon sie in den meisten Fällen auf der unbeweisbaren Hypothese bauen, es bestünden direkte historische Zusammenhänge zwischen den Mysterienreligionen und Paulus.

Die paulinische Auffassung der Taufe kann somit in gewissen Fällen von den Mysterienreligionen her beleuchtet werden. Diese bilden aber nicht die Inspirationsquelle zur paulinischen Interpretation, die Taufe sei Tod und Auferstehung mit Christus. Den entscheidenden Impuls dazu erhielt er — wie unmittelbar aus seinen Taufaussagen hervorgeht — von der zentralen Verkündigung des Urchristentums. Die traditionellen Todes- und Auferstehungsmotive sind bei Paulus vom Christusgeschehen vollkommen absorbiert. Dieses Geschehen, wie es im Kerygma hervortritt, ist der Grund und das Vorbild des Taufgeschehens[3].

Dass der Apostel die Taufe auf diese Weise von den zentralen Momenten des Heilsgeschehens, vom Tod und der Auferstehung Christi her interpretiert, schliesst keineswegs aus, dass in seiner Taufauffassung auch Assoziationen zu andern Elementen der Christusgeschichte zu finden sind. Es wurde z. B. behauptet, dass gewisse Gedankenzusammenhänge zwischen dem paulinischen Todes- und Auferstehungs-

---

[1] Siehe u. a. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* 2 (1922), J. Pedersen, *Israel* 2 (engl. Aufl. 1940), S. 376–465, I. Engnell, Art. Konung, kungadöme, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1[2] (Hrsg. 1962), Sp. 1332–1337, idem, Art. Nyårsfester, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* (I. Engnell–A. Fridrichsen Hrsg.) 2 (1952), Sp. 497–503, G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (1955), A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (1955), G. W. Ahlström, *Psalm 89* (1959).

[2] Vgl. Thornton, *op. cit.*, S. 277: „Can we wonder, if scholars supposed that St Paul had 'borrowed' from the mystery religions, when we reflect that the combination of 'new creation' with death and resurrection is one of the most marked features of the apostle's religious system?"

[3] Vgl. Schnackenburg, *op. cit.*, S. 149 ff., Wagner, *op. cit.*, S. 299–306.

schema und den Traditionen von der Taufe Jesu durch Johannes existieren[1]. Auch wenn ein Teil dieser Deutungen weiter gehen, als vom Material her erlaubt ist[2], so lässt sich doch sagen, dass die Taufe Jesu in der Evangelientradition als eine Einweihung zu seinem Werke in toto gesehen wird[3]. Wenn Paulus daher die Christusgeschichte als Vorbild für seine Schilderung des Taufgeschehens nimmt, so ist es wahrscheinlich, dass er auch an das einleitende Moment, die Taufe Jesu, gedacht hat[4].

Wir haben bisher nur konstatiert, *dass* Paulus die Taufe in Verbindung mit dem Christusgeschehen sieht. Es fragt sich nun, weshalb es sich so verhält. Wie kam der Apostel dazu, die Taufe so eng mit der Heilsgeschichte zu verbinden? Wie kam er dazu, die „subjektive" Heilsaneignung in der Taufe als ein Geschehen „mit Christus" (σὺν Χριστῷ) aufzufassen?

R. Schnackenburg hat in seiner bekannten Arbeit über die paulinische Taufauffassung[5] mit Recht die Rolle betont, die die korporative Betrachtungsweise, wie wir sie aus alttestamentlich-jüdischer Tradition kennen, im Denken des Apostels spielt. Am deutlichsten tritt dies in seiner Adam–Christus–Typologie zutage (Röm. 5, 12–21; 1. Kor. 15, 21 f. 45 ff.). Die Vorstellung von der selbstverständlichen Zusammengehörigkeit zwischen dem Stammvater und seinen Nachkommen enthält den Gedanken, dass diese am Schicksal des Stammvaters teilhaben. Wenn aber Paulus Christus als „Stammvater" einer neuen

---

[1] So z. B. Cullmann, *Tauflehre*, S. 10 ff., Robinson, *Scott. Journ. of Theol.* 6, S. 261 f., H. Kraft, Die Anfänge der christlichen Taufe, *Theol. Zeitschr.* 17 (1961), S. 399–412.

[2] So scheint es der Fall zu sein u. a. mit der grossartig durchgeführten Deutung, die Robinson, *art. cit.*, S. 261 f., liefert. Nach R. gibt die Anwendung des Terminus ἀναβαίνειν in Mark. 1, 10; Matt. 3, 16 ein Indiz dafür, dass das Aufsteigen Jesu aus dem Jordan von der urchristlichen Tradition als ein Vorbild seiner Auferstehung aufgefasst wurde (gleichwie das Herabsteigen in das Wasser als eine Vorwegnahme seines Todes). Damit sollte das Todes- und Auferstehungsschema — wenigstens gemäss der urkirchlichen Auffassung — schon mit Jesu Taufe verbunden sein. — Es liegt in der Natur der Sache, dass diese detaillierte Deutung weder bekräftigt noch widerlegt werden kann.

[3] Siehe Cullmann, *op. cit.*, S. 11 ff. Vgl. die mehr zurückhaltende Beurteilung bei Schnackenburg, *op. cit.*, S. 209.

[4] In dem parenetischen Material, dass mit den Tauftexten zusammengehört, findet man zweifellos Allusionen zu den Traditionen über die Taufe Jesu. Vgl. Robinson, *art. cit.*, S. 262 (betr. Röm. 8, 14 ff.; vgl. Gal. 3, 26; 4, 6 f.).

[5] Schnackenburg, *op. cit.*, S. 106–115, vgl. S. 149–159.

Menschheit, der Kirche, auffasst, so heisst das nicht, dass er meint, die Christen würden auf rein imputativem Weg Anteil am Resultat der Erlösungstat Christi erhalten (obschon auch eine solche Betrachtungsweise bei Paulus belegt werden kann)[1]. Die Christen müssen in gewissem Sinne dieselben Erfahrungen machen wie Christus. Sie müssen sterben und auferstehen wie ihr „Stammvater". Und dies vollzieht sich nach Paulus in der Taufe. Schnackenburg hebt hervor, dass es diese korporative Sicht ist, die es Paulus ermöglicht, das Taufgeschehen als Tod und Auferstehung mit Christus aufzufassen.

Unserer Meinung nach bedarf jedoch diese Darstellung einer Ergänzung. Die Selbstverständlichkeit mit der Paulus das Taufgeschehen mit der Heilsgeschichte verbindet, braucht ihren Grund nicht nur in den alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen von der Schicksalsgemeinschaft zwischen dem Stammvater und seinem Volk zu haben. Wir begegnen nämlich auch in der urchristlichen Tradition ähnlichen Motiven, obgleich in einer ganz speziellen Form. Der Vorstellungskomplex, auf den wir uns hier beziehen, ist der der Nachfolge in der Evangelientradition. In den Nachfolgeaussagen wird die unwiderrufliche Lebens- und Schicksalsgemeinschaft zwischen Jesus und seinen Nachfolgern so stark wie möglich betont. Die Jünger werden ihrem Herrn in Leiden und Tod folgen, sie werden aber auch an seiner kommenden Herrlichkeit teilhaben. Wir werden unten eine kurze Darstellung der Nachfolgeideologie geben, wie sie aus den Evangelien abzulesen ist. Hier sei nur hervorgehoben, dass die Aussagen über die unausweichliche Lebens- und Schicksalsgemeinschaft zwischen Jesus und seinen Nachfolgern kaum verfehlt haben können, auf das Denken des Apostels einzuwirken, wenn sie ihm in irgendeiner Form bekannt waren. Wir werden in der folgenden Darlegung unsere Aufmerksamkeit auf eine Reihe von Elementen in der paulinischen Taufauffassung lenken, die unserer Meinung nach zeigen, dass Paulus die Nachfolgeideen aus der Evangelientradition ausgenützt hat, wenn er die Taufe als ein Geschehen schildert, das sich mit Christus zusammen vollzieht[2].

[1] Siehe Schnackenburg, *op. cit.*, S. 113 f.

[2] Der Gedanke an einen Zusammenhang zwischen den Nachfolgeaussagen der Evangelien und der paulinischen Tauftheologie ist früher von einigen schwedischen Forschern angedeutet worden, nämlich Arvedson, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 7, S. 145 f., 150 f., Johansson, *Parakletoi*, S. 210 ff., vgl. Wingren, *Theol. Literaturzeit.* 75, Sp. 388. Von allgemeinen theologischen Überlegungen ausgehend, findet auch Bonhoeffer, *Nachfolge*, S. 153–159, Verbindungen und Analogien zwischen den Nachfolgeaussagen der Synoptiker und der paulinischen Tauftheologie.

Die Annahme, Paulus habe an die Nachfolgeideologie angeknüpft und sie verwendet, macht es notwendig, dass wir kurz die Frage des Verhältnisses des Apostels zur Evangelientradition berühren. Selbstverständlich kann nicht die Rede davon sein, dieses schwere Problem eingehend zu diskutieren. Wir müssen uns damit begnügen — im Anschluss an die letzte Debatte über dieses Thema — unsere Stellungnahme in dieser Frage darzustellen.

Dass Paulus wesentliche Elemente der Evangelientradition wirklich gekannt hat, geht aus den Forschungen der letzten Jahre in bezug auf die Überlieferung des Evangelienstoffes in der Urkirche eindeutig hervor[1]. Die Skepsis, die früher in dieser Hinsicht innerhalb gewisser Schulen — vor allem auf Grund einer formgeschichtlichen Betrachtungsweise[2] — herrschte, scheint nun einer Überprüfung zu bedürfen[3]. Es wurden nämlich zahlreiche Parallelen in der Überlieferungsterminologie und im Überlieferungsbegriff des rabbinischen Schriftgelehrtentums und des Urchristentums aufgezeigt[4]. Es sprechen viele Gründe dafür, dass man in der Urkirche die Traditionen von und über Jesus in technischer Beziehung auf dieselbe Weise übermittelte wie das pharisäische Schriftgelehrtentum die mündliche Torah[5]. Das be-

[1] H. Riesenfeld, The Gospel Tradition and its Beginnings, in *Studia Evangelica* (K. Aland u. a. m. Hrsg. 1959), S. 43–65, B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1961). Vgl. W. D. Davies, Reflections on a Scandinavian Approach to „The Gospel Tradition", in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. f. O. Cullmann 1962), S. 14–34. D. schliesst sich hier im Prinzip der Ansicht der beiden früher genannten Forscher an, was die Überlieferung des Evangelienstoffes betrifft, trotz seiner Kritik an deren Arbeiten in einzelnen Punkten.

[2] Eine radikale Vereinung, dass Paulus die Schilderung der Evangelientradition vom Leben Jesu und seinem Unterweisen gekannt habe, treffen wir bei Bultmann, *Theol. Blätt.* 8. Eine ähnliche Position — wenn auch mit einer teilweise anderen Grundeinstellung — wird von A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), S. 170 ff., eingenommen. Siehe weiter H. J. Schoeps, *Paulus* (1959), S. 48 ff., W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (1961), S. 238–249. Schrage verneint, dass die Person Jesu irgend eine Rolle in den Ermahnungen des Apostels spiele. Hingegen meint er, dass ihm eine geringere Anzahl Jesusworte zur Verfügung ständen und dass diese vom Apostel als verpflichtend und normgebend betrachtet würden.

[3] Zu einer allgemeineren Kritik der formgeschichtlichen Methode siehe J. Schneider, Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neusten Forschung, *Theol. Literaturzeit.* 87 (1962), Sp. 401–412.

[4] Siehe Gerhardsson, *op. cit.*, S. 193–335.

[5] Vgl. Davies, *art. cit.*, S. 16: „We can no longer doubt that the process whereby the Christian tradition was transmitted is to be largely understood in the light of Pharisaic usage in dealing with Oral Tradition (תורה שבעל פה)."

deutet, dass den christlichen Gemeinden wesentliche Teile des Evangelienstoffes schon zu einem frühen Zeitpunkt bekannt gewesen sein müssen. Eine Analyse des paulinischen Materiales zeigt, dass der Apostel eine christliche Tradition (παράδοσις) kennt, die er selbst entgegengenommen, resp. weitergegeben hat[1] und auf die er in seinen Ermahnungen anspielt. Es geht auch daraus hervor, dass der Inhalt dieser Tradition in vielen Partien mit dem Stoff identisch gewesen ist, den wir in unsern Evangelien bewahrt haben[2]. Und dies wiederum deutet darauf hin, dass wesentliche Teile der Evangelientradition — im Gegensatz zur gewohnten Annahme — zeitlich *vor* den paulinischen Briefen entstanden sind[3].

Es ist nicht nötig, hier alle Probleme darzulegen, die mit dieser Sicht auf die Überlieferung des Evangelienstoffes in der Urkirche und auf die Kenntnis und Verwendung dieses Stoffes durch den Apostel zusammenhängen[4]. Für uns genügt es, hervorzuheben, dass wir dank der neuen Forschungsresultate auf diesem Gebiet berechtigter sind als vorher, anzunehmen, dass Paulus bedeutungsvolle Elemente des Materials kannte und verwendete, das nun unsere Evangelien enthalten. Das bedeutet dann auch, dass Paulus wahrscheinlich die

---

[1] Gerhardsson, *op. cit.*, S. 262–323, siehe besonders S. 290 ff. Vgl. Davies, *art. cit.*, S. 16: „Thus a 'traditionalist' emphasis was present from the very beginning of the Christian movement, a fact which our earliest sources, the Pauline Epistles, abundantly attest."

[2] Dieser Umstand ist bei verschiedenen Gelegenheiten von H. Riesenfeld hervorgehoben worden, zuletzt in Vom Schätzesammeln und Sorgen — ein Thema urchristlicher Paränese, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. Cullmann), S. 47–58.

[3] Siehe Gerhardsson, *op. cit.*, S. 290 ff., und die prinzipielle Diskussion die dort geführt wird. Der Verfasser ist sich sehr wohl bewusst der Schwierigkeiten, den Umfang und Inhalt der Überlieferung genau zu bestimmen (*ibid.*). Siehe zu diesem Problem auch die Diskussion bei Davies, *art. cit.*, S. 17 ff. — E. Lohse nimmt in seiner Besprechung der Arbeit von G., *Theol. Zeitschr.* 18 (1962), S. 60–62, den traditionellen Standpunkt ein, dass Paulus auf eigene Faust operiert habe ohne Kontakt mit einer urchristlichen Autorität oder Tradition. Natürlicherweise hat er im Rahmen für diese Besprechung keine Möglichkeit, seine Kritik näher zu entwikkeln. Er begnügt sich damit, sich zu den Thesen zu bekennen, die G. in Frage stellt.

[4] Siehe die Diskussionen bei Davies, *ibid.* Vgl. A. N. Wilder Form-history and the oldest tradition, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. Cullmann), S. 3–13.

zentrale Stellung, die der Gedanke der Nachfolge innerhalb der Evangelientradition einnahm, bekannt war[1].

Wir werden nun zunächst eine Übersicht über die wichtigsten Motive in der Nachfolgekonzeption der Evangelien geben. Danach werden wir die paulinischen Tauftexte vom Standpunkt der Vorbildlichkeit aus untersuchen. Bei dieser Interpretation werden wir, wie früher hervorgehoben wurde, klarzulegen versuchen, inwieweit einige Motive aus der Nachfolgeideologie Paulus bei seiner Deutung der Taufe als ein Tod und eine Auferstehung des Täuflings mit Christus, beeinflusst haben konnten.

---

[1] Es sollte hervorgehoben werden, dass eine Annahme, dass Paulus gewisse Logien von der Nachfolge ausgenutzt habe, durchaus möglich ist sogar von einer moderat formgeschichtlichen Grundansicht aus. Vgl. Schrage, *op. cit.*, S. 129–140, vgl. auch S. 241 ff.

Die Nachfolge Jesu in den Evangelien

Ein Substantiv, das dem deutschen Terminus Nachfolge entsprechen würde, gibt es im NT nicht. Diejenige Erscheinung, die in der Geschichte der Theologie unter dieser Bezeichnung bekannt ist, wird dort meistens mit Hilfe verschiedener Formen von „Nachfolgeverben" beschrieben, vor allem mit ἀκολουθεῖν und μιμεῖσθαι. In ihrer äusseren Struktur erinnert die neutestamentliche Nachfolge vor allem an das Verhältnis der Rabbinerjünger zu ihren Lehrern. Diese Jünger hatten nicht nur am Unterricht teilzunehmen, sondern auch die Handlungsweise ihrer Lehrer nachzuahmen, ihnen auf den Wanderungen zu folgen und sie zu bedienen[1]. Das Vorbild zu diesem Lehrer–Jüngerverhältnis ist wahrscheinlich in den „Prophetenschulen" der alttestamentlichen Zeit zu suchen (1. Reg. 19, 20; 2. Reg. 2, 3 ff. 15 ff.; 5, 22)[2]. Analogien zu dieser rabbinischen Jüngerinstitution gibt es bekanntlich auch auf hellenistischen Gebiet. Daher kann man natürlich in bezug auf die Relation Lehrer–Jünger auffallende Ähnlichkeiten z. B. zwischen den Rhetor- und Philosophenschulen und den jüdischen Lehrhäusern finden[3].

---

[1] Eine Menge Exempel aus der rabbinischen Literatur, die das Verhältnis der Rabbinerjünger zu ihren Lehrern beleuchten, findet man gesammelt bei H. L. Strack–P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 1 (1922), S. 187 f., 527 ff.; 3 (1926), S. 339 ff. Siehe weiter die Darstellung bei Gerhardsson, *op. cit.*, S. 182 ff., und das Material, das dort angeführt wird. Zur Frage der Entwicklung der jüdischen Schulbildungen siehe idem, *op. cit.*, S. 85 ff.

[2] Siehe zu dieser Frage Pedersen, *Israel* 2, S. 109 ff.

[3] Hinsichtlich des Verhältnisses Lehrer–Jünger in den Philosophenschulen siehe P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*[3] (1912), S. 75 ff., 84 f., vgl. S. 45–50 (wo jedoch auch die Ungleichheiten den jüdischen Lehrhäusern gegenüber hervortreten), J. M. Nielen, Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schrifttum, in *Heilige Überlieferung* (Festschr. f. I. Herwegen, (1938), S. 59–85 (74 f.), P. Rabbow, *Seelenführung* (1954), S. 260–279. — Zu einer allgemeineren religionsgeschichtlichen Orientierung zu diesem Thema siehe J. Wach, *Meister und Jünger* (1925), L. Dürr, Heilige Vaterschaft im antiken Orient, in *Heilige Überlieferung*, S. 1–20. Die Ähnlichkeiten zwischen den hellenistischen und den jüdischen Schulen werden

Die neutestamentliche Nachfolge kann jedoch nicht nur als eine Parallelerscheinung zu den Verhältnissen, die innerhalb des rabbinischen Judentums oder den hellenistischen Schulen vorherrschend waren, gesehen werden. Die Beziehung zwischen Jesus und seinen Jüngern weist auch andere Züge auf, die zeigen, dass wir es hier mit etwas anderem und etwas Komplizierterem zu tun haben, als mit einem traditionellen Lehrer–Schülerverhältnis. Andere Einflüsse, vor allem aus der alttestamentlichen Tradition, bewirkten, dass die neutestamentliche Nachfolge inhaltlich eine eigene Prägung erhielt. Von besonderem Interesse sind dabei die Aussagen über die „Wanderung" des Volkes mit Jahve, die Schilderungen der Nachfolge Jahves durch das Volk. Der hebräische Terminus für „nachfolgen" (הלך אחרי) war zwar nicht besonders geeignet, um ein positives religiöses Verhältnis zu kennzeichnen, da er irgendwie zu einem terminus technicus für den Abfall des Bundesvolkes, für dessen Laufen nach fremden Göttern geworden war (Jer. 2, 8; Ez. 20, 16; Hos. 2, 15; 5, 11; Deut. 4, 3)[1]. Er konnte aber auch in positivem Sinn gebraucht werden, als Ausdruck nämlich für Nachfolge Jahves und die Befolgung seiner Satzungen (1. Reg. 14, 8; vgl. Num. 14, 24, 32, 11) oder für das Verhältnis eines Prophetenjüngers zu seinem Meister (1. Reg. 19, 20). Was die Relation zwischen Israel und dem Gott des Bundes betrifft, so liegt begreiflicherweise auch ein Ausdruck wie „auf Jahves Wegen wandeln" (Deut. 19, 9; 28, 9; 1. Reg. 2, 3; 2. Reg. 21, 22) in der unmittelbaren Nähe des Nachfolgegedankens[2]. Ähnlich verhält es sich mit den Aussagen darüber, wie Jahve das Volk aus Ägypten führte (Ex. 13, 16. 21; 14, 19; Hos. 11, 1.

---

auch von Gerhardsson, *op. cit.*, S. 89 ff., 103 ff., 182 ff. und *passim*, hervorgehoben. Die Übereinstimmungen sind in vielen Fällen so hervortretend, dass man mit Fug mit einem direkten Einfluss auf das Judentum von hellenistischer Seite her rechnen kann.

[1] Siehe E. G. Gulin, Die Nachfolge Gottes, *Studia Orient.* 1 (1925), S. 34–50, Schweizer, *Erniedrigung*, S. 8.

[2] Die Rolle, die die Vorstellung vom „Weg" im AT spielt, wird mit Recht von Tinsley, *Imitation*, S. 31–49, betont. Vgl. doch unten, S. 31, Anm. 2. Unter den früheren Darstellungen zu diesem Thema kann man nennen G. Wingren, „Weg", „Wanderung" und verwandte Begriffe, *Studia Theol.* 3 (1949), S. 111–123, A. Kuschke, Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament, *Studia Theol.* 5 (1951), S. 106–118, F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (1958). Vgl. H. Riesenfeld, La voie de charité, *Studia Theol.* 1 (1947), S. 146–157. — Wenn es das gleiche Thema auf griechischem Gebiet gilt, siehe O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (1937).

4)[1]. An der Seite dieses Gedankens an eine „Wanderung" mit Jahve begegnen wir auch der Forderung, Gott direkt nachzuahmen, also einer imitatio Dei. Dies kommt vor allem im Gebot, die Israeliten sollten heilig sein, wie Jahve selbst heilig ist, zum Ausdruck (Lev. 11, 44 f.; 19, 2; 20, 8). Es handelt sich jedoch bei diesem imitatio-Motiv und bei den Vorstellungen über die Nachfolge, die wir früher berührten, nur um Ansätze, Tendenzen. Einer durchdachten Anschauung begegnen wir in diesem Zusammenhang nicht[2].

Der Gedanke an eine direkte Nachahmung Gottes spielte jedoch später im Judentum, in der Diskussion der Rabbiner, eine gewisse Rolle. Es wurde nämlich behauptet, dass der Mensch Gottes gnadenvolle und barmherzige Handlungsweise nachahmen und sich die Eigenschaften Gottes anerziehen sollte[3]. Da aber dieser Gedanke an eine imitatio Dei in einem gewissen Spannungsverhältnis zur Vorstellung von der Erhabenheit Gottes über alles Menschliche stand, erhielt er nie eine ganz unumstrittene Stellung[4].

Vorstellungen von einer imitatio Dei durch den Menschen gibt es bekanntlich auch auf dem griechisch-hellenistischen Gebiet. In den Riten der Mysterienreligionen wurden wohl „die Eingeweihten" mindestens in gewissen Fällen als Nachfolger des Erlösergottes aufgefasst[5]. Der Gedanke an eine Nachfolge Gottes erhält aber in der an-

[1] Zum ursprünglichen Charakter des Exodusberichtes als Kulttext siehe Pedersen, *Israel* 2, S. 728–737, I. Engnell, Art. Uttåget ur Egypten, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2, Sp. 1538–1549.

[2] Im Hinblick auf den vielschichtigen Charakter des alttestamentlichen Materials, ist es eine unerlaubte Vereinfachung und Systematisierung deren Tinsley, *op. cit.*, S. 35, sich schuldig macht, wenn er die alttestamentliche Nachfolge auf diese Weise beschreibt: „The Old Testament expression for the 'imitation of God' is 'to *walk* in the way of the Lord' or 'to *walk* after God'. The call of Israel is to *'follow* after' God in the Way of Torah, the Way of Sonship, and the Way of Knowledge, and it is interesting to note that this threefold 'Way' is associated in varying degrees with the three dominant figures in Old Testament history: the prophet (Torah), the king (Sonship) and the priest (Knowledge)."

[3] Siehe A. Marmorstein, Die Nachahmung Gottes (Imitatio Dei) in der Agada, *Jüdische Studien* (Festschr. f. J. Wohlgemuth, 1928), S. 144–159, M. Buber, Imitatio Dei, in *Mamre* (1946), S. 32–43, H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (1950), S. 286–290. — Nach B. und Sch. wird die Forderung der imitatio Dei aus der Vorstellung heraus motiviert, dass der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde. Siehe hierüber die Diskussion bei Jervell, *Imago Dei*, S. 92 f.

[4] Siehe Marmorstein, *art. cit.*, S. 155 ff.

[5] Siehe unsere Darstellung oben, S. 20 ff., und die Literatur zur Frage, die dort angeführt wird.

tiken Philosophie seine grösste Bedeutung und seine prägnanteste Ausgestaltung, was eine Reihe von Untersuchungen auf diesem Gebiet aufzeigen[1]. Aus diesen Arbeiten geht mit aller Deutlichkeit hervor, dass das strikte philosophische Denken über imitatio Dei nicht viel zu tun hat mit den alttestamentlichen Vorstellungen von der „Wanderung" Israels mit Jahve oder mit dem konkreten Nachfolgegedanken, der uns in den Evangelien begegnet[2]. Erst nachdem das Christentum definitiv in die hellenistische Welt gedrungen war, wurde es in höherem Mass vom philosophischen Denken über imitatio Dei beeinflusst[3].

Die neutestamentliche Nachfolge wurzelt somit in alttestamentlich-jüdischer Tradition. Ihre eigene Prägung und spezielle Bedeutung erhält sie aber dadurch, dass es sich um eine Nachfolge Jesu handelt. Denn da sich dieser selbst als Messias-Menschensohn betrachtete[4],

---

[1] Siehe u. a. H. Willms, ΕΙΚΩΝ I: *Philon von Alexandreia* (1935), S. 18 ff., Nielen, *art. cit.*, S. 73 f., P. A. Heitmann, *Imitatio Dei* (1940), S. 20–47, H. Merki, ὉΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ (1952), S. 1–35, A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (1954), S. 221, R. Holte, *Beatitudo och Sapientia* (1958), S. 26, 49–65, Tinsley, *op. cit.*, S. 27 ff. — Für eine allgemeine Darstellung des mimesis-Begriffes siehe H. Koller, *Die Mimesis in der Antike* (1954).

[2] Siehe Nielen, *art. cit.*, S. 74 f., Heitmann, *op. cit.*, S. 106 ff., vgl. Merki, *op. cit.*, S. 1–35.

[3] Heitmann: *op. cit.*, S. 107 ff., Merki, *op. cit.*, S. 44–64. — Dass Philon und die Tradition, die er vertritt, stark von dem philosophischen imitatio-Dei-Begriff beeinflusst sind, enthält natürlicherweise prinzipiell eine Möglichkeit frühzeitiger Einflüsse dieses Denkens auf das Urchristentum. Hingegen scheinen die reellen Berührungspunkte zwischen der „philonischen" Tradition und dem Urchristentum relativ wenige zu sein, was aus unserer Darstellung von Philons Eikonteologie, S. 137 f., 165 ff., hervorgeht. Was Philons Abhängigkeit von der antiken Philosophie im εἰκών–μίμησις-Zusammenhang betrifft, siehe u. a. Willms, *op. cit.*, W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (1938), S. 318–350, Heitmann, *op. cit.*, S. 47–64, Merki, *op. cit.*, S. 35–44.

[4] Das unerhört komplizierte und lebhaft debattierte Problem des Messiasbewusstseins Jesu können wir hier nicht behandeln. Von den Ergebnissen ausgehend, zu den die Debatte geführt hat, sehen wir es als unvermeidlich an, dass Jesus selbst Anspruch darauf erhoben hat, „Messias" zu sein, mag auch die Art dieses „Messiastums" schwer zu bestimmen sein. Aus der unübersehbaren Literatur zu diesem Problem seien hier nur einige Arbeiten aus der Diskussion der letzten Jahre angeführt: E. Fuchs, Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 51 (1954), S. 14–34, R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (1954), Schweizer, *op. cit.*, S. 90 f., Anm. 388, idem, The Son of Man, *Journ. of Bibl. Lit.* 79 (1960), S. 119–129, V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (1958), S. 156–171, J. J. Vincent, The Parables of Jesus as Self-Revelation, in

und da seine Anhänger diese Auffassung teilten, ist es natürlich, dass seinen Worten und seinen Taten ein ausserordentliches Gewicht zugemessen und dass sein Unterricht und sein Benehmen dadurch zur Norm für seine ersten Jünger und später für das Leben der Urkirche wurde. Einer solchen Konzentration aller Nachfolgemotive in Jesus in seiner Eigenschaft als Messias verdanken diese Motive im NT eine Stellung, die kaum den entsprechenden Phänomenen in andern Religionsgebieten zuteil wurde.

Der wichtigste Terminus für die Nachfolge Jesu ist in den Evangelien das Verb ἀκολουθεῖν, welches „nachfolgen", „hinter jemand hergehen" bedeutet[1]. In den Evangelien wird er primär für ein räumlich-physisches Nachfolgen Jesu während dessen Erdenleben verwendet. Das Verb muss also im Prinzip keine tiefere religiöse Bedeutung haben, sondern kann z. B. auch für die mehr oder weniger sensationshungrige Nachfolge Jesu durch die Volksmenge gebraucht werden (Mark. 5, 24). In den unvergleichbar meisten Fällen kommt jedoch dem Wort ein qualifizierter religiöser Gehalt zu. Jesus nachfolgen heisst: als Jünger mit ihm wandern, seines Lebens Bedingungen teilen, einer totalen Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit ihm beitreten[2]. Der Gebrauch des Verbes ἀκολουθεῖν weist deutlich in diese Richtung. Es handelt sich aber dennoch natürlich nicht um eine absolut konsequente Anwendung des Terminus'.

Diese Nachfolge weist nun bestimmte, charakteristische Züge auf[3]. Sie können sowohl in der synoptischen als auch in der johannischen Tradition belegt werden, wenn auch in einer etwas verschiedenen Form. Für die Schilderung der Nachfolge in den *synoptischen* Evangelien ist charakteristisch, dass die Initiative nicht von den Nachfolgern, sondern von Jesus selbst ausgeht[4]. Mit messianischer

Studia Evangelica (K. Aland u. a. m. Hrsg.), S. 79–99, D. E. H. Whiteley, Christ's Foreknowledge of His Crucifixion, in *Studia Evangelica*, S. 100–114, P. Meyer, The Problem of the Self-Consciousness of Jesus, *Nov. Test.* 4 (1960), S. 122–138; siehe weiter die verschiedenen Beiträge in H. Ristow–K. Matthiae (Hrsg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (1960).

[1] Siehe G. Kittel, Art. ἀκολουθέω κτλ, *Theol. Wörterb.* 1. — Was die synonyme Formel ἔρχεσθαι ὀπίσω und das Befehlswort δεῦτε ὀπίσω μου betrifft, siehe E. Fascher, Jesus der Lehrer, *Theol. Literaturzeit.* 79 (1954), Sp. 325–342 (327 ff.).

[2] Vgl. Kittel, *art. cit.*, S. 214, Tinsley, *op. cit.*, S. 102 ff.

[3] Wir versuchen hier nur die Hauptzüge in der Nachfolgekonzeption in den Evangelien zu geben, ohne auf die viele Einzelprobleme einzugehen.

[4] Siehe Schweizer, *op. cit.*, S. 8–19, W. Bieder, *Die Berufung im Neuen Testament* (1961), S. 7–31.

Souveränität wählt er Menschen aus und beruft sie, ihm nachzufolgen. Dies gilt jedenfalls für diejenigen Nachfolger, die später zu seinen Aposteln gewählt wurden (Matt. 4, 18–22; 9, 9; Mark. 1, 16–20; 3, 13; Luk. 5, 1–11; 6, 13) und damit einen besonderen Auftrag, eine spezielle Funktion erhielten[1]. Es wird zwar auch von Menschen berichtet, die aus eigenem Antrieb verlangten, seine Nachfolger zu werden (Matt. 8, 19 par.; Mark. 5, 18 par.). Aber es stimmt durchaus mit dem Auserwählungscharakter der Nachfolge überein, wenn dieses Begehren abgelehnt wird (Mark. 5, 10 par.)[2] oder eine Antwort erhält, die als Ablehnung gedeutet werden kann (Matt. 8, 20 par.)[3]. Die Initiative liegt vollkommen bei Jesus. Es ist sein machtvoller Ruf, seine Wahl, die die Schar der Nachfolger unter denjenigen Menschen erschafft, die bereit sind, sich für ihn zu entscheiden.

Man kann daher sagen, die Nachfolge habe exklusiven Charakter. Es besteht kein Zweifel darüber, dass mit den eigentlichen Nachfolgern in den Evangelien der engere Kreis um Jesus gemeint ist, vor allem die Zwölf[4]. Gewiss kann auch das Nachfolgen der weiteren Anhängerschar mit dem Verb ἀκολουθεῖν bezeichnet werden. Es gibt dann ebenfalls einer Art von Jüngerschaft Ausdruck (Mark. 2, 15; Matt. 21,

---

[1] Vgl. Bieder, *op. cit.*, S. 22 ff.

[2] Die Geschichte vom Gadarener (Mark. 5, 19) ist das deutlichste Beispiel, wo Jesus einen Menschen zurückweist, der sich der Schar seiner nächsten Nachfolger anschliessen will. In diesem Fall ist der Grund offenbar der, dass der Geheilte ein Nicht-Jude ist. Nach Ansicht der Urkirche (und nach eigener Ansicht) ist Jesus während seines Erdenlebens nur „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel" (Matt. 15, 24; vgl. 10, 6) gesandt. Vgl. J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker* (1956), S. 26 f. Siehe auch J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*[4] (1958), ad. loc. Vgl. Schweizer, *op. cit.*, S. 19.

[3] Schmid, *Evangelium nach Lukas*, ad loc., deutet die Antwort Jesu auf das Begehren des Mannes, Jesus folgen zu dürfen, als eine Ermahnung an ihn, die Aufopferung zu bedenken. Man kann in der Haltung Jesu genau so gut eine Andeutung sehen, dass er als seinen Nachfolger im spezifischen Sinne nur den gutheisst, den er selbst auserwählt hat.

[4] Dieses tritt charakteristisch in u. a. Matt. 19, 27 ff. (parr.) hervor. Vgl. auch 10, 1 parr. — Über das Problem der Exklusivität siehe die Diskussion bei Oepke, *Allgem. Evang. Luth. Kirchenzeit.* 71, Sp. 854, W. G. Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, *Studia Theol.* 7 (1953), S. 1–27 (3 f.), vgl. Schweizer, *op. cit.*, S. 19. Das Verhältnis zwischen dem engeren Jüngerkreis und der weiteren Anhängerschar wurde schon bei Weiss, *Nachfolge Christi*, S. 2–15, ausführlich diskutiert, wenn auch aus einer allzu schematischen Auffassung der Relation zwischen den verschiedenen Evangelien heraus.

9 par.). Jesus hat auch Anhänger gehabt, die mit ihm sympathisierten, ihm aber nicht auf seine Wanderungen folgten, z. B. Martha, Maria und Lazarus (Luk. 10, 38 ff.; Joh. 11, 1 ff.). Die Nachfolge in qualifiziertem Sinne aber ist während des Erdenlebens Jesu auf eine kleine Zahl von auserwählten Menschen, auf die Zwölf und die Anhänger, die ihrem Kreise nahestanden, begrenzt. Den Hintergrund zu dieser Abgrenzung bilden vor allem die alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen vom „Heiligen Rest": das Denken über das auserwählte Volk Gottes, mit dem die Erlösung zusammenhängen wird und das dadurch eine spezielle „heilsgeschichtliche" Funktion erhält. Man braucht in diesem Zusammenhang nur an die prophetischen Aussagen über „die Übriggebliebenen" zu denken, die in ihrer Jahveverehrung standhaft geblieben sind (1. Reg. 19, 18) und die daher beim Gericht des Zornes gerettet werden sollen (Am. 5, 15; Is. 1, 8 f.; 6, 12 f.; 10, 20 ff.; 28, 5; Jer. 23, 3; 31, 7)[1]. Und man kann sich ebenso an die jüdischen Variationen über dasselbe Thema erinnern, wie sie in der rabbinischen Literatur[2], in den Qumranschriften[3], in den Büchern Henochs[4] und in andern Dokumenten aus der spätjüdischen Zeit zu finden sind. Selbstverständlich können wesentliche Unterschiede zwischen diesen alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen und dem Nachfolgegedanken in den Evangelien aufgezeigt werden[5]. Aber die Grundidee von einer auserwählten Schar, die nicht nur selbst errettet werden

---

[1] Zu diesem Thema siehe PEDERSEN, *Israel* 2, S. 552 ff., I. ENGNELL, Art. Kvarleva, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 1388–1389. Vgl. die etwas anders orientierte Darstellung bei T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*[2] (1935), S. 175–188.

[2] Siehe J. JEREMIAS, Der Gedanke des „Heiligen Restes" im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 42 (1949), S. 184–194, vgl. E. W. HEATON, The Root שאר and the Doctrine of the Remnant, *Journ. of Theol. Stud.* 3 (1952), S. 27–39.

[3] K. SCHUBERT, Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, *Theol. Literaturzeit.* 77 (1952), Sp. 329–336, IDEM, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (1958), S. 73–76, G. MOLIN, *Die Söhne des Lichtes* (1954), S. 139–147.

[4] Siehe E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (1946), S. 73 ff., 106 ff.

[5] JEREMIAS, *art. cit.*, S. 191 ff., betont, dass Jesus nicht einen „Heiligen Rest" um sich sammeln wollte, sondern eine alle umfassende Heilsgemeinde. Natürlicherweise ist das letztere die *eigentliche* Intention der Wirksamkeit Jesu, vgl. IDEM, *Verheissung*, S. 40–46. Aber der Weg zu diesem Ziel geht über die Schar, die die Nachfolger ausmachen. Vgl. weiter T. W. MANSON, *op. cit.*, S. 237–243.

soll, sondern auch eine besondere „heilsgeschichtliche" Funktion hat[1], ist in beiden Fällen von zentraler Bedeutung.

Wie schon hervorgehoben wurde, wird das Verb ἀκολουθεῖν verwendet, um die totale Lebens- und Schicksalsgemeinschaft der Jünger mit dem Meister auszudrücken. Diese Gemeinschaft mit Jesus greift so tief in das Leben des Nachfolgers ein, dass kein anderes Verhältnis seine Abhängigkeit von Jesus ernsthaft zu gefährden darf. Deshalb wird der erste Akt in der Nachfolge nach den Schilderungen der Evangelien ein radikaler Bruch mit der Umgebung, falls diese den Anschluss an Jesus hindert, und mit der bisherigen Lebensführung[2]. Dies gilt nicht nur, wie in Levis Fall (Mark. 2, 14 ff.[3]; Luk. 5, 27 ff.; vgl. Matt. 9, 9 ff.) für ein Milieu und einen Beruf, die vom traditionellen religiösen Standpunkt aus minderwertig und verwerflich waren. Auch Verwandtschaftsbande und andere natürlichen Bindungen mussten gelöst werden, wenn sie einen Menschen, den der Ruf Jesu zur Nachfolge erreicht hatte, behinderten[4]. Dies geht u. a. aus der knappen Schilderung über die Berufung des Petrus, des Andreas und der Zebedäer hervor (Matt. 4, 18–22; Mark. 1, 16–20; vgl. Luk. 5, 11), eine Szene, deren klar gemeiselte Struktur alle Kommentare überflüssig macht. Expressis verbis kommt diese Radikalität in den Evangelien an einer Vielfalt von Stellen zum Ausdruck, u. a. in den Worten: „lass die

---

[1] Siehe J. Scharbert, Die Rettung der „Vielen" durch die „Wenigen" im Alten Testament, *Trier. Theol. Zeitschr.* 68 (1959), S. 146–161, O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* (1954), S. 28–41.

[2] Siehe die Darstellung bei Schweizer, *op. cit.*, S. 8 ff.

[3] Der Gebrauch des Verbes ἀκολουθεῖν in der Perikope über die Berufung Levis bestärkt, was wir schon oben, S. 33, dargelegt haben, dass man nicht von einer absolut konsequenten Anwendung des Terminus sprechen kann, wohl aber von einer kräftigen Tendenz, diesen von der Nachfolge und Jüngerschaft im engeren Sinn zu gebrauchen. Die Aufforderung an Levi lautet: ἀκολούθει μοι. Und Levis Reaktion auf diesen Ruf wird mit dem Ausdruck beschrieben: καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Es handelt sich hier, wie aus dem Kontext hervorgeht, um den Ruf zur speziellen Nachfolge Jesu. Trotzdem wird in der gleichen Perikope, V. 15, der Ausdruck ἠκολούθουν αὐτῷ angewandt, um die Relation der übrigen Zöllner zu Jesus zu bezeichnen, die, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht als Jüngerschaft im engeren Sinne aufgefasst wird; siehe E. Klostermann, *Das Markusevangelium*[4] (1950), ad loc., vgl. Schweizer, *op. cit.*, S. 10.

[4] Siehe A. Fridrichsen, Älska, hata, förneka (försaka), *Sv. Exeg. Årsbok* 5 (1940), S. 152–162, vgl. idem in *Gamle spor* (Festschr. Brun), S. 30 ff. Siehe weiter E. Percy, *Die Botschaft Jesu* (1953), S. 168 ff.

Toten ihre Toten begraben" (Matt. 8, 22 par.)[1] und in den Ermahnungen an die Nachfolger, sie sollten die Liebe zu Vater, Mutter, Frau, Kindern und Geschwistern nicht über die Gemeinschaft mit Jesus und über die Forderungen, die diese erhebe, stellen (Matt. 10, 37 ff.; Luk. 14, 26 f.). Jesus nachfolgen heisst somit zuerst mit dem alten Milieu und der früheren Lebensführung brechen. Es bedeutet weiter, sich Jesus in konkretem Sinne anschliessen und ihm nachfolgen. Die Evangelien enthalten in ihrer Zeichnung der Nachfolge diesen physisch-räumlichen Aspekt als wesentliches Motiv. Die konkrete Gemeinschaft mit Jesus ist die Grundvoraussetzung für die meisten Aussagen über die Nachfolge in den Evangelien[2].

Zur Nachfolge Jesu gehört auch der Empfang seines Unterrichtes. Der schulmässige Charakter des Jüngertums tritt stark hervor. Nach den endgültig redigierten Evangelien hat Jesus das Wesentliche seines Unterrichts auf die Jünger, die Nachfolger, konzentriert. An sie richten sich die Ermahnungen in der Bergpredigt vor allem (Matt. 5, 1; Luk. 6, 20), auch wenn sie sich begreiflicherweise auf das neue Volk Gottes als Ganzes beziehen[3]. Die Jünger allein erhalten Einsicht in den rechten Inhalt der Gleichnisse (Matt. 13, 11 ff. parr.)[4]. Nur sie werden

---

[1] M. Black, Let the Dead bury their Dead, *Exp. Times* 61 (1949–50), S. 219–220, A. A. T. Ehrhardt, Lass die Toten ihre Toten begraben, *Studia Theol.* 6 (1952), S. 128–164. — Ob wir, wie E. geltend machen will, in diesem Logion Polemik gegen die Unsterblichkeitslehre der hellenistischen Mysterien begegnen, ist doch zweifelhaft.

[2] Dass die Nachfolgeaussagen in den Evangelien bisweilen auch in „übertragener" Bedeutung angewandt werden in dem Sinne, dass sie auf eine mehr zeitlose und „spiritualisierte" Nachfolge hinzielen, ist offenbar. Siehe unten, S. 45.

[3] Dass die Ermahnungen sich in erster Linie an die Jünger richten, bedeutet keineswegs, dass sie als gültig nur für den inneren Kreis aufgefasst werden. Der Lebensstil, der hier anbefohlen wird, gilt für das neue Gotteswerk als Ganzheit, etwas, was von mehreren Zügen im Text unterstrichen wird. Es handelt sich also nicht um eine „Elitmoral" für nur eine Minderheit. Dass sich der Unterricht trotzdem in erster Hand an die Jünger zu richten scheint, kann seine Ursache teils in der Auffassung haben, die man in der Urkirche von Jesu Unterrichtweise hatte, teils in dem Bewusstsein dessen, dass es gerade der Jüngerkreis war, der Jesu Worte überliefert hatte. Siehe hier ausser der Kommentarliteratur N. Johansson, ΤΟ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 16 (1940), S. 3–38 (24 f.), vgl. Gerhardsson, *Memory*, S. 228 f.

[4] Zur Diskussion über dieses Problem siehe u. a. Johansson, *art. cit.*, S. 3–24, A. Fridrichsen, Människosonen och Israel, in *Till* G. Aulén (1939), S. 100–116

in das Mysterium des leidenden Menschensohns, in die Geheimnisse der Person Jesu eingeweiht (Matt. 16, 21 ff. parr.; 17, 22 f. parr.; 20, 17 ff. parr.)[1]. Die Nachfolger bloss erhalten entscheidenden Einblick in die Endzeit mit ihren Zeichen und in die Ereignisse, die dann eintreffen werden (Matt. 24–25; Mark. 13, 3 ff.; Luk. 21, 7 ff.)[2]. In bezug auf diesen Jüngerunterricht beginnt man, wie schon früher hervorgehoben wurde, Klarheit darüber zu erlangen, dass Jesus sich in technischer Hinsicht der zeitgenössischen jüdischen Unterrichtsmethode nahe anschloss[3]. Gleichzeitig liegen aber zweifellos wesentliche Unterschiede in inhaltlicher Hinsicht vor. Das einzigartige Selbstbewusstsein Jesu bringt es mit sich, dass seine eigene Person und seine Sendung einen zentralen Platz in seinem Unterricht einnehmen. Daher unterscheidet sich dieser Unterricht an verschiedenen Punkten radikal von demjenigen, der in den jüdischen Lehrhäusern vermittelt wurde.

Wenn man konstatieren kann, dass der Empfang des Unterrichts des Meisters ein wesentliches Element der Nachfolge ist, so ist es daher selbstverständlich, dass auch die Nachahmung, die Imitation von ihm eine zentrale Rolle spielt. Ein jüdischer Lehrer unterrichtete nicht nur mit Worten. Seine Handlungsweise, ja seine Lebensführung hatte pädagogische, vorbildliche Bedeutung. Die ganze Haltung des Lehrers, seine einzelnen Handlungen demonstrierten und illustrierten somit seine Lehre[4]. Verschiedene Stellen in den Evangelien zeigen, dass das Verhältnis zwischen Jesus und den Jüngern gleichen Charakters war, obschon das Autoritäts- und damit das Vorbildmotiv hier auf Grund der „messianischen" Stellung, die Jesus im Verhältnis zu seinen An-

---

(109 f.), J. Gnilka, *Die Verstockung Israels* (1961), S. 108 ff. Vgl. weiter J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (1953), S. 161–167, U. Holzmeister, Vom angeblichen Verstockungszweck der Parabeln des Herrn, *Bibl.* 15 (1934), S. 321–364.

[1] Zu diesem Problem siehe die ausführliche Monographie von E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (1955) und die Literatur, die dort angeführt wird. Für die folgende Debatte siehe u. a. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957), S. 138 ff., F. Gils, Le secret messianique dans les évangiles, *Sacra Pag.* 2 (1959), S. 101–120.

[2] Siehe G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954), S. 205 ff.

[3] Gerhardsson, *Memory*, S. 326 ff., Davies, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. Cullmann), S. 16.

[4] Vgl. oben, S. 29, Anm. 1, vgl. Anm. 3 und die Literatur zu dem Thema, die dort angeführt wird.

hängern einnimmt, noch stärker hervortritt[1]. Dies zeigt sich u. a. in der Aussage Matt. 20, 26 ff. parr., wo sich Jesus in bezug auf demütiges Dienen deutlich als ein Vorbild ad imitandum darstellt[2]. In Matt. 11, 29 tritt das Vorbildsmotiv ebenfalls hervor in den wohlbekannten Worten: „Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen."[3]

Gewöhnlich kommt jedoch dieser Gedanke an die Nachahmung Jesu durch die Jünger nicht in Worten zum Ausdruck. Sie ist in diesem Milieu etwas allzu Selbstverständliches. Eine wesentliche Seite dieser selbstverständlichen Imitation stellt der Gehorsam gegenüber den Geboten Jesu dar. Dass dieser Gehorsam als ein Akt von imitatio betrachtet werden kann, hängt mit der Auffassung des Judentums, die wir eben berührt haben, zusammen: in seiner Person verkörpert der Lehrer die Gebote, die er erlässt. Seine Lehre und sein Leben bilden eine Einheit[4]. Diese Auffassung kommt in den Evangelien u. a. in Matt. 11, 29 (vgl. oben) zum Ausdruck. Sie wird aber auch in der Bergpredigt vorausgesetzt. Der Lebensstil, der dort gezeichnet wird, den Jüngern als Richtschnur dienend, wird — nach allem zu schliessen — als ein Reflex der Lebenshaltung Jesu aufgefasst[5].

Dass diese Einheit von Unterricht und Lebenshaltung Jesu für die Evangelisten eine Selbstverständlichkeit ist, äussert sich auf viele

---

[1] Siehe G. Widengren, King and Covenant, *Journ. of Sem. Stud.* 2 (1957), S. 1–32 (29 ff.). Für eine weitere Orientierung um den König–Messias als νόμος ἔμψυχος siehe (ausser *art. cit.*), idem, *Sakrales Königtum*, S. 30 ff., G. Östborn, *Tōrā in the Old Testament* (1945), S. 77 ff.

[2] Der Vorbildgesichtspunkt tritt klar in V. 28 hervor, auch wenn Jesu Tat als *Motiv* für eine dienstfertige Lebenseinstellung aufgefasst wird. Das einleitende ὥσπερ hat sowohl vergleichende als auch begründende Bedeutung. Vgl. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1929), ad loc.

[3] Siehe zu diesem Text Schlatter, *comm.*, vgl. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*[3] (1956). Hinsichtlich Literatur zu diesem Text siehe unten, S. 174, Anm. 1.

[4] Siehe ausser der an S. 29 und 38 angegebenen Literatur auch D. Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1956), S. 67–89. — Diese traditionelle Sicht auf die Einheit von Unterricht und Lebensführung des Lehrers wird nicht genügend von Michaelis, Art. μιμέομαι κτλ, *Theol. Wörterb.* 4, S. 674 f., beachtet, was zur Folge hat, dass er den Gehorsam dem Gebot gegenüber betont, so dass dieser im Gegensatz zur Nachahmung zu stehen kommt.

[5] Siehe die Darstellung bei W. Manson, *Jesus the Messiah*[6] (1952), S. 79–93; vgl. S. 147 ff., wo dieses Thema anklingt, wenn es auch nicht besonders betont wird.

Arten. Es existieren z. B. deutliche Verbindungen zwischen dem Unterricht Jesu über die Feindesliebe und den Schilderungen seiner eigenen Haltung während des Leidens[1]. Die Ermahnungen zum Gehorsam gegenüber den Worten Jesu können somit als eine Aufforderung zur Nachahmung von ihm gesehen werden.

Jesus nachfolgen bedeutet vor allem mit ihm leiden. Schon die Berufung zur Nachfolge bringt Leiden mit sich. Denn das radikale Sichlosreissen von der Familie und der Verwandtschaft kam zur Zeit der ersten Jünger einer Aufopferung gleich, von der sich eine spätere, individualistische Zeit kaum eine Vorstellung machen kann[2]. Das weitere Zusammenleben mit Jesus machte den Jüngern dann klar, dass sie einer gefährlichen und leidvollen Zukunft entgegengingen. Ganz besonders aktuell wurde dieser Unterricht im Zusammenhang mit den Voraussagungen Jesu über das eigene Leiden (Matt. 16, 21 ff. parr.), die nunmehr grösserem Zutrauen begegnen[3]. In diesem Zusammenhang finden wir die inhaltsgeladenen, aber schwer zu deutenden Aussagen über das Kreuzesleiden der Nachfolger (Matt. 10, 38; Luk. 14, 27; vgl. Matt. 16, 24 ff. parr.). Ob diese und ähnliche Logien in der jetzigen Form echte Jesusworte sind, oder ob sie durch die Erfahrungen der Gemeinde geprägt worden sind, ist bekanntlich sehr umstritten[4]. Es können jedoch verschiedene Argumente zugunsten ihrer Autentizität angeführt werden. Der Gedanke des unvermeidlichen Leidens stimmt überhaupt mit dem Unterricht Jesu sehr wohl überein (Matt. 5, 11 par.; 10, 25; 20, 22 par.). Und wenn später das Leiden der Nachfolger als Martyrium näher charakterisiert wird, so finden wir eine solche Betrachtungsweise schon in den Weissagungen Jesu über den eigenen Tod[5]. Das Wort Jesu, dass es dem Jünger ge-

---

[1] Vgl. z. B. Matt. 5, 44 mit Luk. 23, 34; Matt. 5, 39 mit 26, 67 f.; 27, 30 (siehe auch 1. Petr. 2, 22 f.). Vgl. weiter Manson, *op. cit.*, S. 87.

[2] Siehe Percy, *Botschaft*, S. 168 ff.

[3] Siehe z. B. die positive Beurteilung bei Manson, *op. cit.*, S. 125 ff., Cullmann, *Christologie*, S. 59 ff., Taylor, *Person of Christ*, S. 163 ff., Whiteley in *Studia Evangelica* (Aland u. a. m. Hrsg.), S. 100–114. Die Faktizität der Leidensaussagen wird dagegen bestritten von Bultmann, *Theologie*, S. 30, E. Dinkler, Jesu Wort vom Kreuztragen, in *Neutest. Stud. f.* Bultmann, S. 110–129 (112 f.), vgl. Schweizer, *Erniedrigung*, S. 14, siehe doch S. 16 ff.

[4] Siehe ausser den in vorausgehender Anm. angeführten Arbeiten Fridrichsen in *Gamle spor* (Festschr. Brun), Arvedson, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 7, S. 134.

[5] Vgl. Schweizer, *op. cit.*, S. 44 ff.

nügen müsse, wenn es ihm gehe wie seinem Meister (Matt. 10, 25) stimmt vollkommen mit den zeitgenössischen jüdischen Vorstellungen von der selbstverständlichen Schicksalsgemeinschaft zwischen Lehrer und Jünger[1] und auch zwischen dem Messias und seinem auserwählten Volk[2] überein. Ob Jesus in seinen Prophezeiungen sein eigenes und das den Jüngern bevorstehende Martyrium als einen *Kreuzes*tod bezeichnet hat, ist einer der kritischsten Punkte in diezem Zusammenhang. Es gibt jedoch kaum einen triftigen Grund, dieses Element in den Leidensaussagen zu verneinen. Die Kreuzigung war zu dieser Zeit in Palästina eine bekannte Form der Todesstrafe[3]. Jesus kann daher sehr wohl damit gerechnet haben, dass sein und der Nachfolger Martyrium gerade diese Form annehmen würde.

In bezug auf das Kreuzes*tragen* der Nachfolger ist einem ganz speziellen Aspekt die Aufmerksamkeit zu schenken. Nach allem zu schliessen, basieren diese Aussagen ursprünglich auf dem während der Antike bekannten Brauch, die zum Tode Verurteilten das Kreuz selbst zum Richtplatz tragen zu lassen[4]. Diese Wanderung war ein wesentlicher Teil der Strafe: der zum Tode Verurteilte musste dabei den Hass und den Hohn der Menge ertragen und seine Ausgestossenheit aus jeglicher menschlicher Gemeinschaft unmittelbar erleben. A. Fridrichsen hat behauptet, dass die Worte vom Kreuzestragen dadurch früh zur Metapher für radikale soziale Isolierung und Erniedrigung geworden seien[5]. Wenn Jesus dieses Bild verwendet, um das Schicksal

---

[1] Siehe I. Engnell und N. A. Dahl, Art. Lärjungar, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 1555–1558.

[2] Bezüglich dieses wohlbekannten Verhältnisses siehe u. a. Schweizer, *op. cit.*, S. 75–99, und das Material, das dort angeführt wird. Die Schlussfolgerungen des Verfassers und seine Stellungnahme können zwar diskutiert werden, was doch nicht in diesem Zusammenhang zu geschehen braucht.

[3] Vgl. z. B. die Aussage bei Jos., Ant. 13, 14, 2, dass Alexander Jannäus 800 seiner besiegten Gegner kreuzigen liess. Siehe weiter Ant. 17, 10, 10; Bell. Jud. 2, 12, 6; 2, 14, 9.

[4] Fridrichsen, *art. cit.*, S. 31.

[5] Fridrichsen, *art. cit.*, S. 29 ff. — Dinkler, *art. cit.*, S. 117 ff., legt die These vor, dass die Rede vom Kreuzestragen ursprünglich Zusammenhang mit den Vorstellungen gehabt habe, die u. a. in Israel an eine kultische Signierung geknüpft wurde, die mit dem Buchstaben und Zeichen Tau geschah, d. h. also mit einem aufrechten oder liegenden Kreuz (mit † oder mit X). Im Munde Jesu seien also deshalb die Worte vom Kreuzestragen ursprünglich nur eine Mahnung zur Umkehr, zur „Bundestreu". Später seien diese Aussagen im Lichte von Jesu eigenem Kreuzestod in martyriologische Richtung gedeutet worden. Trotz des umfangreichen re-

seiner Nachfolger zu beschreiben, dann deutet er vor allem an, dass die Nachfolge zu ihrem Ausschluss aus der gewöhnlichen menschlichen Gemeinschaft führen wird, auch wenn der Gedanke an den *Tod* am Kreuz selbstverständlich immer präsent ist.

Dem Leiden, das zur Nachfolge gehört, kann man nach Ansicht der Evangelien nicht entrinnen. Dieses Leiden befällt den Nachfolger, da er in einer Gemeinschaft lebt, die von Jesus geprägt ist und sein Lebensschicksal als gestaltende Norm hat[1]. Die Leidensnachfolge ist daher auf keine Weise selbstgewählt. Das heisst nicht, sie sei von Passivität gekennzeichnet. Der Ruf Jesu zur Nachfolge verlangt eine aktive Entscheidung von seiten der Berufenen. Und die Gemeinschaft mit ihm besteht von da an in einer ständigen Bereitschaft zu und einem anhaltenden Kampf in dem Leiden, das dem Nachfolger begegnet.

Auch im *Johannesevangelium* treffen wir in der Hauptsache dieselbe Auffassung von der Nachfolge wie bei den Synoptikern — wenn auch in einer etwas abgeänderten Form[2]. Die vorliegenden Verschiedenheiten sind z. B. durch das Wissen bedingt, dass man sich in einer neuen Lage befinde und nun in der Zeit der Kirche lebe. Ein deutlicher Beweis für die veränderte Lage liegt in Joh. 21, 18–22 vor, wo das Verb ἀκολουθεῖν verwendet wird, um zu beschreiben, wie Petrus (und der Lieblingsjünger) dem auferstandenen Christus nachfolgen — eine einzigartige Verwendung des Terminus' in der Evangelientradition[3]. Sonst hat die Nachfolge dieselben Züge wie bei den Synoptikern bewahrt. Die Initiative zur Nachfolge geht nicht vom Nachfolger, sondern von Jesus aus — auch wenn gesagt wird, die Berufung sei durch andere vermittelt worden, z. B. Johannes den Täufer, Andreas, Philippus (1, 35–46)[4]. Diese Vermittlung ist ein Reflex der faktischen

---

ligionshistorischen Materials, das D. anführt, baut seine Deutung aber auf so vielen unbekannten Faktoren, dass man, mit des Verfassers eigener Erlaubnis (S. 129), betonen muss, dass es eine Hypothese ist.

[1] N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (1941), S. 160, Schweizer, *op. cit.*, S. 17 f.

[2] Weiss, *Nachfolge Christi*, S. 38 ff., Schweizer, *op. cit.*, S. 22–29.

[3] Vielleicht soll die Anwendung des Verbes direkt zeigen, dass das Zusammensein mit dem Auferstandenen Herrn eine Fortsetzung der Nachfolge ist, dessen Beginn in Joh. 1, 37–51 geschildert wird. Bezüglich der Bedeutung dieser ἀκολουθεῖν-Aussagen siehe weiter R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*[11] (1950), ad loc.

[4] Vgl. E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (1947), ad loc., Bultmann, *comm. ad loc.*, Schweizer, *op. cit.*, S. 22 ff., Bieder, *Berufung*, S. 31 ff.

Verhältnisse nach dem Tode Jesu. Dass die Nachfolge den Charakter einer Auswahl hat, kommt in 1, 48 deutlich zum Ausdruck: hier erklärt Jesus Nathanael, dass er ihn ausersehen habe, bevor der Ruf ihn durch Philippus erreichte[1]. Auch bei Johannes bedeutet die Nachfolge einen Bruch mit dem früheren Leben. Die beiden ersten Jünger verlassen ihren Meister, Johannes den Täufer, und Nathanael muss seine „dogmatische Skepsis" aufgeben, um zu „sehen"[2]. Auch als konkretes Beisammensein mit Jesus bewahrt die Nachfolge ihren Charakter (1, 38 f.), obschon der Gedanke an eine allgemeinere und zeitlosere Nachfolge stärker wird (8, 12; 10, 4; 12, 26). Die Jüngerschaft wird zur Einsicht in das Geheimnis der Person Jesu führen (14, 7 ff.)[3]. Sie schliesst auch die Forderung in sich, seine Lebenshaltung nachzuahmen, was klar aus der Perikope über die Fusswaschung (13, 5–17) hervorgeht. Begreiflicherweise ist es in diesem Abschnitt nicht die Symbolhandlung als solche (die Fusswaschung), die die Jünger nachahmen sollen, sondern — was eine Analyse des Zusammenhanges zeigt — die demütige und liebevolle Haltung gegenüber den Mitmenschen, die die Handlungsweise Jesu illustriert[4]. Auch im Johannesevangelium nimmt die Nachfolge im Leiden eine zentrale Position ein. Jesus bezeichnet sich selbst als das Weizenkorn, das sterben müsse (12, 24), und unmittelbar anschliessend folgt eine Aussage von der Notwendigkeit, dass auch die Jünger ihm im Leiden folgen (V.

---

[1] Die Betonung, dass Jesus Natanael sah, als dieser sich unter dem Feigenbaum befand, soll vor allem Jesu übernatürliches Wissen demonstrieren, nicht so sehr, dass Natanael selbst „ein rechter Israelit", in welchem keine Falschheit wohnt, ist. Vgl. C. F. D. Moule, A Note on 'Under the Fig Tree' in John I. 48, 50, *Journ. of Theol. Stud.* 5 (1954), S. 210–211.

[2] Vgl. Schweizer, *op. cit.*, S. 22 ff., Bieder, *op. cit.*, S. 34 f.

[3] Bezüglich dieses Textes siehe Bultmann, *comm. ad loc.* Zu den Textvarianten siehe Hoskyns, *comm. ad loc.*

[4] Natürlicherweise ist die Bedeutung dieser inhaltsschweren Perikope nicht dadurch erschöpfend beschrieben, indem man deren vorbildlichen Charakter betont. Siehe zur Diskussion über diesen Text u. a. H. von Campenhausen, Zur Auslegung von Joh. 13, 6–10, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 33 (1934), S. 259–271, F.-M. Braun, Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à Saint Pierre, *Rev. Bibl.* 44 (1935), S. 22–33, E. Lohmeyer, Die Fusswaschung, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 38 (1939), S. 74–94, A. Fridrichsen, Bemerkungen zur Fusswaschung Joh. 13, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 38, S. 94 ff., C. T. Craig, Sacramental Interest in the Fourth Gospel, *Journ. of Bibl. Lit.* 58 (1939), S. 31–41 (36 f.), J. Michl, Der Sinn der Fusswaschung, *Bibl.* 40 (1959), S. 697–708, J. A. T. Robinson, The significance of the foot-washing, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. Cullmann), S. 144–147.

25 f.)[1]. Diese Nachfolge im Leiden ist jedoch nichts, das der Mensch von sich aus auf sich nehmen kann (13, 37 f.). Sie wird ihm zu einem Zeitpunkt auferlegt, den er nicht selbst bestimmt (13, 36; 21, 18 ff.) und den nur Gott kennt.

Die in den Evangelien gezeichnete Nachfolge besteht somit primär in einem konkreten Begleiten des irdischen Jesus, was mit dem Verb ἀκολουθεῖν oder synonymen Termini ausgedrückt wird. Diese Nachfolge umfasst einen radikalen Bruch mit dem alten Dasein, den Empfang des Unterrichtes Jesu, die Nachahmung Jesu und das Leiden mit ihm. Diese ursprüngliche Form von konkreter Nachfolge endete notwendigerweise mit dem Tode Jesu. Natürlich sind einige Momente der Nachfolge unverändert geblieben. Das Leiden hat denselben Charakter wie vorher. Und die Regeln für die Lebensführung, die Jesus in seinem Unterrichte gegeben hatte, werden weiter tradiert. Aber die räumlich-konkrete Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus ist zu Ende. Dieser Umstand spiegelt sich in der Terminologie wieder. Das einfache ἀκολουθεῖν kommt in der Briefliteratur nie vor, um die Relation der Christen zum erhöhten Herrn zu bezeichnen. Das Verb war wahrscheinlich für das Urchristentum so sehr mit der Nachfolge des irdischen Jesus verknüpft, dass es in der neuen Situation, in die man sich gestellt fand, nicht gebraucht werden konnte. Erst in Off. 14, 4 kommt der Terminus wieder vor, nämlich als Bezeichnung für die 144 000 Gezeichneten: sie „folgen dem Lamme nach, wo es hingeht." Diese Aussage bezieht sich ebenfalls auf irgendeine Form von „konkreter" Gemeinschaft mit Jesus, entweder eine Wiedervereinigung der Getreuen mit Christus im Himmel oder eine Nachfolge Jesu während der Ereignisse der kommenden Endzeit auf Erden[2]. Schon die Termi-

---

[1] Eine ausführliche Behandlung von den Problemen dieses Textes liegt bei Å. V. Strömm, *Vetekornet* (1944), vor, siehe bes. S. 426 ff.

[2] Die meisten Ausleger weisen auf die Verbindung zwischen dieser ἀκολουθεῖν-Aussage und den Jesusworten in Matt. 10, 38; Mark. 8, 34, hin und behaupten dabei, dass die synoptischen Nachfolgeaussagen hier umgeformt worden sind und sich hier auf die Nachfolge des erhöhten Herrn durch die auf Erden lebenden Christen beziehen, so z. B. Schweizer, *op. cit.*, S. 20 ff. Vgl. E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*[2] (1953), ad loc., D. W. Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes* (1928), ad loc., A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes*[3] (1959), ad loc. Man hat jedoch Grund dazu, nicht allzu schnell von dem Räumlich-„Konkreten" in diesem Nachfolgetext abzusehen, da die Situation, die hier gezeichnet wird, eine Szene aus dem Drama des eschatologischen Geschehens ist, was ja zur Wiedervereinigung Jesu mit den Getreuen führen soll.

nologie deutet somit darauf hin, dass die geschilderte Nachfolge als ein heilsgeschichtliches Unikum betrachtet wird. Sie ist so einzigartig wie das Erdenleben Jesu selbst. Erst wenn die Heilsgeschichte ihre Vollendung erreicht, wird die konkrete Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Nachfolgern wieder hergestellt. Was die Zeit zwischen der Himmelsfahrt Jesu und seiner Parusie betrifft, werden die ἀκολουθεῖν-Aussagen mit anderen Ausdrücken ersetzt, um die Christusrelation zu beschreiben, z. B. mit den πίστις–πιστεύειν-Begriffen (Apg. 4, 4; 9, 42; 11, 21; 13, 12. 48; 14, 22)[1].

Dass die Nachfolge in den Evangelien primär diesen physisch-räumlichen Charakter hat, verunmöglicht es jedoch nicht, dass die ἀκολουθεῖν-Aussagen sich bisweilen auch auf eine Nachfolge in übertragenem, „spiritualisiertem" Sinne beziehen. Dieser Umstand hat seinen Grund offenbar darin, dass man in der nachösterlichen Gemeinde die Nachfolgeaussagen über die Zeit des irdischen Jesus hinaus erheben wollte und sie daher in gewissen Fällen so auslegte und verwertete, dass ihre Zeitlosigkeit und Allgemeingültigkeit hervorgehoben wurde. Wir haben schon auf diese Tendenz im Johannesevangelium aufmerksam gemacht[2]. Ein ähnliches Streben kann man aber auch bei den Synoptikern konstatieren. In Matt. 19, 27 f. begegnen wir z. B. einer Aussage über den „Lohn", der den zwölf nächsten Nachfolgern zukommen sollte. Das Versprechen hierfür wird in V. 29 dann erweitert. Es heisst dort, dass „jeder der" (πᾶς ὅστις) sein Haus, seine Brüder und Schwestern, seinen Vater und seine Mutter und seine Kinder oder Äcker „um meines Namen willen" (ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος) verlasse, es vielfältig wieder nehmen und das ewige Leben ererben werde. Hier, wie in Mark. 10, 29 f. und Luk. 18, 29 f., spiegeln sich deutlich die Verhältnisse der jungen Kirche. Das Versprechen an die ersten Jünger wird so ausgelegt, dass es auch Gültigkeit erhält für diejenige Epoche, die mit dem Tode und der Auferstehung Jesu begonnen hat. Eine ähnliche Verwandlung hat die Aussage über das Tragen des Kreuzes in der Nachfolge Jesu (Mark. 8, 34; Matt. 16, 24) erfahren. Nach Luk. 9, 23 wendet sich Jesus an „alle" und sagt, das Kreuz müsse „täglich" (καθ' ἡμέραν)[3] getragen werden. Dieser Zusatz

---

[1] Vgl. Schweizer, *op. cit.*, S. 13 f., 20 f.

[2] Vgl. oben, S. 42.

[3] Dass καθ' ἡμέραν von einigen Textzeugen herausgelassen wird, kann man am besten als Einfluss von den Paralleltexten erklären. Vgl. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke* (1930), ad loc.

verdeutlicht die Tendenz zur „Spiritualisierung", die schon früher inherent in der Bildsprache[1] lag und nun verstärkt worden ist. Die Aussage ist dadurch in der nachösterlichen Gemeinde anwendbarer geworden. Die angeführten Beispiele genügen, um zu illustrieren, dass man in der Urkirche mit den Traditionen von und um Jesus arbeitete und versuchte, diese in den neuen Situationen, vor die man sich gestellt sah, zu verwerten[2].

Eine gewisse Verwandlung des Nachfolgegedankens kann man somit schon im Rahmen der Evangelientradition beobachten. Wie wir früher angedeutet haben, haben wir Grund anzunehmen, dass wir auch in den paulinischen Briefen transformierten Nachfolgemotiven begegnen, u. a. in der Tauftheologie des Apostels, trotzdem dort der Terminus ἀκολουθεῖν und seine Synonyme nicht zur Anwendung gelangen.

Wir können nun zu unserer eigentlichen Aufgabe übergehen: die paulinischen Tauftexte, die von des Täuflings Tode und Auferstehung

[1] Vgl. oben, S. 41 f.

[2] Dass man in der Urkirche die Traditionen von und um Jesus nicht nur weitergab, sondern auch mit dem Stoff arbeitete, um ihn zu aktualisieren, d. h. dem neuen Zusammenhang, in den man sich gestellt sah, anzupassen, wird von Gerhardsson, *Memory*, S. 328 ff., hervorgehoben. Mit Hilfe von Parallelen aus der rabbinischen Unterrichtspraxis macht er in seiner Zeichnung der Entwicklung der synoptischen Tradition geltend, dass diese älteste Geschichte nicht aufgefasst werden könne als irgendeine einfache Überlieferung eines schon von Jesus redigierten Urevangeliums. Es handle sich stattdessen um einen komplizierten Prozess, unter einer von den urkirchlichen Lehrautoritäten ausgeführten Arbeit mit dem Wort (work on the Word), wobei die Jesustradition aktualisiert, formuliert (dies gilt vor allem für die Erzählungstraditionen), interpretiert, gesammelt und in Traditionseinheiten redigiert, zusammengeschlossen und für verschiedene Zwecke fertiggestellt würden. G. hebt hervor, dass das Meiste der Jesustradition wegen ihres unhalakischen Charakters grössere Elastizität des Wortlauts besessen habe, als es in der Regel beim halakischen Textstoff der Fall sei (S. 335; vgl. S. 96 f., 146 ff.). Man müsse sowohl mit Adaptionen rechnen, die gemacht würden, als die Traditionen „gesammelt" wurden, um gewisse Fragen zu beantworten, als auch mit Veränderungen, die bei den verschiedenen Redaktionen gemacht würden (S. 335). — Zu den besonders interessanten Veränderungen, die sich bei den verschiedenartigen Redigierungen vollzogen, siehe S. 77 f., 97 ff., 111, 136 ff., 180 f. — Davies, in *Neotestamentica et patristica*, S. 17 ff., scheint bei seiner Stellungnahme zu dieser Zeichnung des Hervorwachsens der synoptischen Tradition missverstanden zu haben, was G. (*Memory*, S. 199 f.) meint, wenn er die Traditionen von und um Jesus in der ältesten Kirche als ἱερὸς λόγος (im Gegensatz zu ἱεραὶ γραφαί) klassifiziert. Dieses Missverständnis macht, dass D. nicht wahrnimmt, dass man, nach G., mit einer bedeutenden Flexibilität der Jesustradition rechnen muss.

mit Christus sprechen, vom Standpunkt der Vorbildlichkeit her zu untersuchen. Wir wollen versuchen klarzulegen, in welchem Ausmass und in welchem Sinne Christus und zentrale Elemente der Heilsgeschichte als Vorbild und Muster für das Taufgeschehen aufgefasst werden. Wir werden bei dieser Untersuchung auch für die Frage offen sein, inwieweit einige Motive aus der Nachfolgekonzeption, deren Konturen wir eben zeichneten, die Tauflehre des Apostels beeinflusst haben können.

Röm. 6, 1–11

Der Kontext

Der klassische Text, der die Sicht des Paulus auf die Taufe als ein Heilsgeschehen zusammen mit Christus darlegt, ist Röm. 6, 1–11. Die Taufe wird dort als Tod und Auferstehung des Täuflings mit Christus geschildert.

Wie so oft bei Paulus stehen die „dogmatischen" Ausführungen auch hier in einem parenetischen Rahmen[1]. Der unmittelbare Anlass zu seiner Auslegung der Taufe und deren Konsequenzen ist der (gedachte?) Einwand gegen seine Aussage in 5, 20. Dort hat er eben erklärt: „wo aber die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade viel mächtiger geworden." Damit lief der Apostel Gefahr, vor die Frage gestellt zu werden: „Sollen wir denn in der Sünde beharren, auf dass die Gnade desto mächtiger werde?" (6, 1). Dieser falschen Schlussfolgerung will Paulus vorbeugen, indem er an die Taufvorstellungen anknüpft.

Der parenetische Bedarf muss somit der unmittelbare Anlass dazu gewesen sein, dass Paulus hier seine Auffassung von der Taufe entwickelt[2]. Es dürften aber auch „dogmatische" Gründe vorhanden gewesen sein. Der Apostel hat im eben vorangegangenen Abschnitt (5, 12–21) ein heilsgeschichtliches Exposé gegeben, in dem er die Schicksalsgemeinschaft der alten Menschheit mit Adam und die absolute Gebundenheit der neuen Menschheit an Christus zeichnet[3]. Durch den Ungehorsam (παρακοή) Adams sind „die Vielen" zu Sün-

[1] Vgl. Phil. 2, 5 ff.; 2. Kor. 8, 9 ff. und andere Texten.

[2] H. Schwarzmann, *Zur Tauftheologie des Hl. Paulus in Röm. 6* (1950), S. 11 f., macht das parenetische Motiv zu dem dominierenden, was jedoch nicht motiviert ist im Hinblick auf den deutlichen Zusammenhang mit dem vorhergehenden Abschnitt, Röm. 5, 12–21.

[3] Unter den vielen Untersuchungen zu diesem Text siehe besonders J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (1927), O. Kuss, *Röm 5, 12–21* (1930), E. Brandenburger, *Adam und Christus* (1962). Vgl. auch K. Barth, *Christus und Adam nach Römer 5* (1952), R. Bultmann, Adam und Christus nach Rm 5, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 50 (1959), S. 145–165.

dern geworden (V. 19). Und durch den Gehorsam (ὑπακοή) Christi sollen „die Vielen" zu Gerechten werden (ibid.). Wie das Resultat von Adams Ungehorsam, resp. Christi Gehorsam, „den Vielen" zuteil wird, wird im Rahmen der Adam–Christus-Parallele nicht näher ausgeführt. Dieser Umstand ist kaum bemerkenswert, wenn man das alttestamentlich-jüdische Denken und dessen selbstverständliche Auffassung von der Schicksalsgemeinschaft aller Generationen mit einberechnet[1]. Das Problem der Relation zwischen dem Stammvater und seinen Nachkommen war aber im Judentum keineswegs unbekannt. Es tritt an verschiedenen Stellen in der jüdischen Literatur zutage, bisweilen in Form von Anklagen gegen Adam, dass er Tod und Leiden über seine Nachkommen gebracht habe[2]. Das Problem ist auch im Vergleich, den Paulus zwischen Adam und Christus macht, dauernd vorhanden, obschon es nie klar formuliert wird. Für das Adamkollektiv dürfte im vielumstrittenen ἐφ' ᾧ-Satz (V. 12) eine Lösung angedeutet sein[3]. Es ist aber bemerkenswert, dass Paulus in bezug auf die Frage der Tat Christi und deren Folgen für „die Vielen" auf andere Weise argumentiert, als wenn er von Adam und den Konsequenzen seines Falles spricht. Besonders deutlich wird diese Ungleichheit in V. 17. Der Apostel sagt dort, dass der Tod durch einen einzigen Menschen (Adam) geherrscht habe. Aber er führt den Vergleich nicht streng logisch zu Ende, indem er hervorhebt, dass das Leben durch einen Einzigen (Christus) herrschen werde: er sagt stattdessen, dass diejenigen, die den Überfluss der Gnade *empfangen* (οἱ λαμβάνοντες), „im Leben" durch diesen Einen herrschen werden[4]. Die Ursache dieser Verschiebung in der Darstellung ist leicht einzusehen. Die Konsequenzen der Tat Christi werden nicht auf dieselbe unvermeidliche Weise auf die Menschheit übertragen wie die Folgen von Adams Sündenfall. Denn diese kamen über die Menschheit durch deren physische Zusammengehörigkeit mit dem Stammvater. Eine solche „natürliche" Verbindung besteht nicht zwischen Christus und seinem Volk. Deshalb kann die Gnade auch nicht unbedingt auf die Menschen übertragen werden wie die Sünde. Die Gnade und das Leben müssen empfangen werden. Über die Art dieses Empfangens besteht

[1] Vgl. unsere Darstellung unten, S. 139–145, und die Literatur zur Frage, die dort angeführt wird.

[2] Siehe z. B. Apoc. Syr. 48, 42 ff.; 4. Esra 7, 116 ff.

[3] Siehe unten, S. 176 ff.

[4] Vgl. Brandenburger, *op. cit.*, S. 228 ff.

nach der Auffassung des Paulus und des Urchristentumes kein Zweifel. Die Folgen der Tat Christi werden dem Menschen durch Glauben und Taufe zuteil. Der Ausdruck λαμβάνοντες spielt somit auf diese Heilsaneignung an und kann sich im Prinzip sowohl auf Glauben als auch auf Taufe beziehen. Da aber Paulus kurz darauf dazu übergeht, die Taufe und deren Konsequenzen zu behandeln, dürfte es klar sein, dass sich hier die Rede vom Empfangen vor allem auf die Taufe bezieht, auf den Akt, durch den der Mensch am Segen teilhaftig wird, der das Resultat des Gehorsams Christi ist.

Neben dem parenetischen Interesse, das im Abschnitt 6, 1–11 deutlich zum Ausdruck kommt, muss es somit auch ein „dogmatisches" Motiv geben. Paulus will mit seiner Darstellung der Taufe zeigen, wie die Folgen von der Tat Christi den Christen zugute kommen. Er tut dies, indem er das Taufgeschehen mit der Heilsgeschichte in Verbindung bringt.

Der paulinischen Auslegung der Taufe liegt, wie wir früher schon hervorgehoben haben, dieselbe korporative Auffassung zugrunde, die seine Darstellung in Röm. 5, 12–21 möglich machte. Christus ist der „Stammvater" der neuen Menschheit. Was ihm widerfuhr, muss deshalb auf irgendeine Weise auch den Mitgliedern des neuen Volkes Gottes, das er geschaffen hat, zuteil werden. Christus und seine Tat erhalten dadurch nicht nur erlösende Bedeutung für die Kirche und ihre Glieder. Die Christusgeschichte, besonders aber der Tod und die Auferstehung, werden zum Vorbild. Das Leben Jesu wird das Muster für das Leben der Christen. Dieses Muster fordert zu gewissen Zeiten und von gewissen Menschen ein Leiden und einen Tod im realen, physischen Sinn[1]. Wir werden später einen Teil der paulinischen Texte berühren, die von dieser Form der Nachfolge sprechen. Hier, in unserem Text, ist das Christusgeschehen jedoch primär ein Paradigm für das, was dem Menschen in der Taufe widerfährt.

Übersicht über den Gedankengang

Der absolute Gegensatz zwischen Tod und Leben, der in Röm. 5, 12–21 der Darstellung den Stempel aufdrückt, ist auch in unserem Text zu erkennen. Hier handelt es sich aber um einen stark modifizierten „Dualismus" zwischen Tod und Leben. Denn der Tod, der nun

[1] Vgl. Röm. 8, 17; 1. Kor. 4, 9–13; 2. Kor. 4, 8–12; 6, 4–10; Phil. 1, 29 f.; Kol. 1, 24.

im Blickfeld steht, ist ein Tod „mit Christus" (σὺν Χριστῷ, V. 8), und das Leben, von dem gesprochen wird, ist ein „Auferstehungsleben" mit ihm.

Die (gedachte?) einleitende Frage (V. 1), ob die Christen in der Sünde verharren sollten, damit die Gnade überfliessen könne, wird vom Apostel nachdrücklich verneint (μὴ γένοιτο, V. 2). Darauf folgt im Abschnitt V. 2–4 eine nähere Motivierung dieser abweisenden Haltung und zwar in Form einer konzentrierten Darstellung des Inhalts der Taufe. Die Christen sind der Sünde (τῇ ἁμαρτίᾳ, dat. incomm., V. 2) gestorben, d. h. sie können nicht weiter in ihr leben. Dieser Tod vollzog sich in der Taufe. Denn alle, die in Christus Jesus getauft sind, sind getauft in seinen Tod, V. 3. Sie wurden mit Christus begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus von den Toten auferweckt wurde, auch die Christen wandeln werden in der Neuheit des Lebens (ἐν καινότητι ζωῆς, V. 4).

Diese konzentrierte Beschreibung der Bedeutung der Taufe erhält in V. 5–11 eine nähere Explikation, die die Konsequenzen dieses sakramentalen Todes und dieser sakramentalen Auferstehung klarlegt. Der Apostel verwendet dabei einen ziemlich vielfältigen Begriffsapparat, was übrigens darauf hindeuten dürfte, dass er in seiner Darstellung kaum so sehr von den Taufriten bestimmt war, wie hin und wieder behauptet wird[1]. Die Taufe bedeutet, dass die Christen zusammengewachsen (σύμφυτοι) sind mit der Gleichheit (ὁμοίωμα) seines (= Christi) Todes, damit sie es auch mit der (Gleichheit) seiner Auferstehung sein sollen (V. 5). Ihr „alter Mensch" ist mit ihm gekreuzigt worden, damit der Leib der Sünde zerstört werde, so dass sie nicht länger der Sünde dienen (V. 6). Die Aussage in V. 7 ist als eingeschobener Satz zu betrachten, als Kommentar zur Rede von der Befreiung von der Sünde in V. 6. In V. 8 begegnen wir demselben logischen Verfahren wie in V. 5: Aus der Tatsache, dass die Christen mit Christus gestorben sind, zieht der Apostel die Schlussfolgerung, dass sie auch mit ihm leben werden. Diese Gewissheit wird in V. 9 f. weiter unterbaut. Paulus und seine Mitchristen wissen (εἰδότες), dass Christus, seit er von den Toten auferstanden ist, nicht mehr stirbt. Er ist der Sünde ein für alle Mal (ἐφάπαξ, V. 10) gestorben, und sein Leben ist ein Leben für Gott. So (οὕτως, V. 11) sollen auch die Christen sich dafür halten,

[1] Eine solche Interpretation des Taufritus von Seiten des Apostels wird vor allem von O. Casel und dessen Nachfolgern vorausgesetzt. Zu dieser Mysterientheologie siehe näher unten, S. 54, Anm. 1.

dass sie der Sünde gestorben sind, dass sie aber Gott leben in Christus Jesus.

Nach diesem Überblick über den Gedankengang in Röm. 6, 1–11 können wir nun zu einer detaillierten Untersuchung dieses Tauftextes übergehen. Wir werden dabei, bewusst schematisch, zuerst die Aussagen behandeln, die vom Tode Christi und dessen vorbildlicher Bedeutung für den Täufling sprechen, um dann auf entsprechende Weise die Aussagen über die Auferstehung zu untersuchen.

Detailexegese

In V. 2 spricht der Apostel davon, dass er und seine Mitchristen der Sünde starben (ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ). Die Aoristform gibt an, dass dieser Tod sich zu einem bestimmten Zeitpunkt vollzog, der Dativ (incomm.), dass der Tod die Christen von der Macht der Sünde befreite. Vielleicht liegt in dieser Rede vom Sterben der Sünde ein bewusstes Kontrastelement zur Beschreibung der Herrschaft der Sünde in 5, 21. Dort heisst es, dass die Sünde *durch den Tod* (ἐν τῷ θανάτῳ) herrschte. Nach 6, 2 ist es gerade der Tod, der die Christen von der Sünde befreit.

Der Gedanke an das Sterben der Sünde wird in V. 3 mit der Taufe verknüpft. Der Taufakt ist dasjenige Ereignis, auf das sich der Apostel bezieht. Der „Tod" ist ein sakramentales Geschehen: 'Wir alle, die wir getauft wurden (ὅσοι ἐβαπτίσθημεν) in Christus Jesus, sind in seinen Tod getauft' (V. 3). Diese Feststellung wird weiter durch die Aussage in V. 4 verstärkt (vgl. οὖν), wo es heisst, dass „wir begraben wurden (συνετάφημεν) mit ihm durch die Taufe in den Tod" (διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον).

Diese Verbindung zwischen dem Tode Christi und der Taufe der Christen setzt Paulus bei den Adressaten als bekannt voraus (ἢ ἀγνοεῖτε, V. 3), trotzdem diese ihren grundlegenden Unterricht nicht von ihm erhalten hatten[1]. Dieser Umstand deutet darauf hin, dass die Taufe schon vor Paulus auf irgendeine Weise mit dem Tod Jesu in

[1] Zur Diskussion hierüber siehe Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem*, S. 290 ff. W. bekämpft mit (unnötiger) Energie die schwach unterbaute Hypothese, dass die Frageformel ἢ ἀγνοεῖτε auf die Kenntnis der Adressaten von den Todes- und Auferstehungsmotiven gerade in den Mysterienreligionen hinweise, vgl. z. B. Bultmann, *Theologie*, S. 140, und G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes* (1952), S. 37, Anm. 5. — W. beurteilt die Frage zweifellos richtig, wenn er feststellt, dass das „Wissen", das durch den Ausdruck ἢ ἀγνοεῖτε vorausgesetzt wird, keineswegs zur „Mysterienhypothese" führt (S. 292).

Verbindung gebracht wurde[1]. Dagegen ist es, wie schon früher hervorgehoben wurde, wahrscheinlich, dass die detailliertere Beschreibung der Taufe als Tod *und* Auferstehung mit Christus ein Stück paulinischer Theologie ist.

Die Taufe der Christen war ein Absterben der Sünde (τῇ ἁμαρτίᾳ, V. 2), eine Befreiung von der Sündenmacht. In dieser Beziehung ist der Tod in der Taufe beim Täufling eine Nachfolge desjenigen Todes, den Christus einmal erlitt. Denn auch dieser Tod war ein Sterben der Sünde (τῇ ἁμαρτίᾳ, V. 10). Dass Christus der Sünde starb, scheint vorerst eine eigentümliche Aussage zu sein. Aber Paulus betrachtet natürlich das Erdenleben Jesu nicht als eine Sklaverei unter dem Joch der Sünde, von dem er durch den Tod erlöst wurde. Nach dem Apostel hat aber Christus mit dem Tod die Machtsphäre der Sünde definitiv verlassen. Während seines Erdenlebens lebte er „in der Gestalt des sündlichen Fleisches" (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, Röm. 8, 3). Er kam in 'Menschengestalt' (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, Phil. 2, 7), blieb aber trotz der damit verbundenen Bedingungen gehorsam bis in den Tod. Das bedeutet, dass er sich nach dem Ratschluss Gottes richtete, nach Gottes Heilsplan, und somit die Sünde keine Macht gewinnen liess. Ein ähnlicher Gedanke geht aus dem 2. Kor. 5, 21 hervor, wo Paulus schreibt, dass Gott Christus zur Sünde machte (ἁμαρτίαν ἐποίησεν)[2], trotzdem er von keiner Sünde wusste. Paulus beabsichtigt mit diesen Aussagen u. a., den Lesern klar zu machen, dass Christus wohl die Lebensbedingungen mit der sündigen Menschheit teilte, dass er aber doch ohne Sünde geblieben ist[3]. Durch seine Menschwerdung befand er sich in der Machtsphäre der Sünde. Dabei konnte die Sünde (diese aufgefasst als eine kosmische, überpersönliche Macht)[4] zusammen mit den ihr verbundenen Mächten des Verderbens Christus angreifen und versuchen, seinen Gehorsam gegenüber dem Vater zu brechen

---

[1] Siehe Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 29, Nieder, *Motive der Paränese*, S. 25, Wagner, *op. cit.*, S. 299 f. Vgl. dagegen O. Kuss, Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe, *Münch. Theol. Zeitschr.* 4 (1953), S. 1–17.

[2] Dieser eigenartige Ausspruch kann bedeuten, dass Gott Christus zum Sündenopfer machte. Im AT wird der gleiche Terminus oft angewandt, um Sünde wie Sündenopfer zu bezeichnen und dieses sowohl nach TM als auch nach LXX (חטאת resp. ἁμαρτία). Vgl. Pedersen, *Israel* 2, S. 369, Widengren, *Religionens värld*, S. 233.

[3] Vgl. unten, S. 59.

[4] Siehe hierüber u. a. Kuss, *Röm. 5, 12–21*, S. 31 ff., Brandenburger, *Adam und Christus*, S. 160 ff.

(vgl. Hebr. 4, 15). Diese Versuche missglückten. Er wurde nicht wie andere Wesen zum Sklaven der Sünde. Und sein Tod machte allen Möglichkeiten, ihn in die Gewalt der Sünde zu bringen, ein Ende. Mit dem Tod verliess Christus das Machtgebiet der Sünde. Deshalb kann Paulus den vorerst Aufsehen erregenden Ausdruck, Christus sei „der Sünde gestorben", verwenden.

Dass Christus der Sünde starb, hat — abgesehen vom grundlegenden soteriologischen Gehalt — für die Christen Bedeutung als Vorbild. In der Taufe starben sie, wie er, der Sünde. Der prototypische Charakter des Todes Christi wird vom Apostel noch durch den Zusatz weiter unterstrichen, dass es ein für allemal (ἐφάπαξ, V. 10) geschah. Von dieser definitiven Art ist auch der Tod in der Taufe (V. 2). Der, der ihn erlitt, soll nicht länger in der Sünde leben. Er steht nicht mehr unter ihrer Herrschaft.

In V. 3 heisst es, dass die Christen „in Christus Jesus" (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν) getauft seien wurden, d. h. dass sie „in seinen Tod" (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ) getauft wurden. Weiter wird gesagt (V. 4), dass sie „durch die Taufe in den Tod" (διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον) mit ihm begraben wurden[1].

Die Aussage, die Christen wurden in Christus Jesus getauft, braucht keinen so qualifiziert „mystischen" Inhalt zu haben, wie man bis-

---

[1] Es gibt keine Möglichkeit hier auf zufriedenstellende Weise darzulegen, welche intensive und unerhört detaillierte Debatte allein während des letzten Dezenniums geführt worden ist bezüglich der Deutung unseres Textes, eine Diskussion, die zeitweilig einen fast scholastischen Charakter angenommen hat. Wir müssen uns hier damit begnügen, auf die wichtigsten Beiträge hinzuweisen. Der unmittelbare Anstoss zu dieser Debatte war Schnackenburgs im Jahre 1950 herausgekommene Arbeit, *Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, wo er scharfe Kritik an der Mysteriendeutung der paulinischen Tauftexte übte, die von O. Casel (*Das christliche Kultmysterium*[4], 1960; *Glaube, Gnosis, Mysterium*, 1941) und dessen Anhängern betrieben worden ist. Als Verteidiger der kritisierten Forschungsrichtung ist vor allem V. Warnach hervorgetreten, siehe u. a. Taufe und Christusgeschehen nach Röm. 6, *Archiv f. Liturgiewiss.* 3 (1954), S. 284–366, sowie idem, Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion, *Archiv f. Liturgiewiss.* 5 (1958), S. 274–332. Von den übrigen Beiträgen zur Diskussion sollten genannt werden E. Stommel, „Begraben mit Christus" (Röm. 6, 4) und der Taufritus, *Röm. Quartalschr.* 49 (1954), S. 1–20, idem, Das „Abbild seines Todes" (Röm. 6, 5) und der Taufritus, *Röm. Quartalschr.* 50 (1955), S. 1–21, R. Schnackenburg, Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus, *Münch. Theol. Zeitschr.* 6 (1955), S. 32–53, O. Kuss, *Der Römerbrief* 1 (1957), S. 294–318, J. Gewiess, Das Abbild des Todes Christi, *Hist. Jahrb.* 77 (1958), S. 339–346.

weilen behauptet[1]. Der Ausdruck βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν kann nämlich mit βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ (Apg. 8, 16; 19, 5; vgl. Matt. 28, 19; Apg. 2, 38; 19, 3; 1. Kor. 1, 13. 15) gleichgestellt werden[2]. Vielleicht verhält es sich auch so, dass die Formel βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν eine Konkretisierung des Ausdruckes βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ ist. Fasst man die Aussage in 6, 3 auf diese Weise auf, so heisst dies, weder dass man in ihr ein Taufen in Christus in „mystisch"-lokalem Sinne[3] sieht noch eine Vereinigung mit Christus in pneumatisch-ontischem Sinne[4]. Das bedeutet aber genau so wenig, dass man sagen kann, es handle sich nur um eine äussere Übereignung an Christus[5]. Denn eine Taufe in den Namen Christi ist mehr als nur ein Akt, durch den der Mensch in juristischem Sinne in ein Eigentumsverhältnis zu ihm gerät[6]. Dies ist von den alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen her ganz klar: der göttliche Name steht dort oft als Repräsentant für Gott selbst und als Träger seines Wesens[7]. Eine Taufe in den Namen Christi oder in Christus muss deshalb — in Übereinstimmung damit — für Paulus ein Akt gewesen sein, durch den die Täuflinge in eine intime Verbundenheit mit Christus selbst gebracht und in eine totale Schicksalsgemeinschaft mit ihm eingefügt wurden[8].

[1] Siehe J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus* (1929), S. 40 ff., W. Bauer, *Wörterbuch*[4] (1952), βαπτίζω, Sp. 240, A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi* (1937), S. 123 f. Siehe die Übersicht des Problems bei Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 18 ff.

[2] Siehe hierüber Stommel, *Röm. Quartalschr.* 50 (1955), S. 4 f. Vgl. Schnackenburg, *Münch. Theol. Zeitschr.* 6, S. 41 f. — Der Ausdruck βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν sollte ausserdem mit der Formel βαπτίζεσθαι εἰς τὸν Μωϋσῆν (1. Kor. 10, 2) verglichen werden. Nach A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu* (1934), S. 288, ist die letztgenannte Konstruktion in Analogie mit βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν gebildet worden. Aber in diesem Falle kann letzterer Ausdruck kaum die „mystisch"-lokale Bedeutung gehabt haben, die man geltend machen will. Die Konstruktion wäre dann kaum anwendbar gewesen als Bezeichnung für die Taufe auf Moses.

[3] So Schneider, *op. cit.*, S. 40.

[4] So Warnach, *Archiv f. Liturgiewiss.* 5, S. 286 f.

[5] Eine solche Deutung scheint bei Stommel vorzuliegen, *Röm. Quartalschr.* 50, S. 5.

[6] Vgl. Schnackenburg, *Münch. Theol. Zeitschr.* 6, S. 41 f.

[7] Bezüglich der alttestamentlichen Auffassung siehe Pedersen, *Israel*, S. 245 ff. Zur jüdischen Auffassung siehe u. a. H. Bietenhard, Art. ὄνομα κτλ, *Theol. Wörterb.* 5 (1954), S. 242–283 (268). Vgl. S. S. Cohon, The Name of God, *Hebr. Un. Coll. Ann.* 23 (1950–51), 1, S. 579–604.

[8] Die Taufe in Christus nach Röm. 6, 3 ist in erster Hand eine Taufe in Christus als Einzelperson. Diese Aussage ist deshalb nicht ohne weiteres mit 1. Kor. 12, 13

Die Taufe in Christus ist nach 6, 3 f. eine Taufe in seinen Tod (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ). Auch hier handelt es sich nicht um irgendein Eintauchen in den Tod des Christus[1] und noch weniger um eine Gleichzeitigkeit des Täuflings mit dem Tode Christi am Kreuz[2]. Der Satz ist nur eine Präzisierung dessen, was für die Taufe in Christus und die Verbindung, die dadurch mit ihm entsteht, charakteristisch ist. Die sakramentale Gemeinschaft mit Christus ist von seinem Tod geprägt. Sein Tod, wie er im Kerygma der Urkirche hervortritt (1. Kor. 15, 3), ist von prototypischer Bedeutung für die Getauften. Das heisst nach unserem Text, dass sie der Sünde gestorben sind (V. 2, vgl. V. 10). Die Aussage, die Taufe in Christus sei eine Taufe in seinen Tod, greift somit auf das in V. 2 Gesagte zurück und begründet dies näher.

Der Tod Christi ist nach V. 2 (vgl. V. 10) und V. 3 als Vorbild von Bedeutung für den sakramentalen Tod der Christen. Dies gilt jedoch nicht nur für das „Todesereignis", für den Taufakt. Der sakramentale Tod soll auf ethischer Ebene vollendet werden, nämlich in einer andauernden mortificatio carnis[3]. Aus dem Kontext geht hervor, dass dieser „sich fortsetzende Tod" schon im Satze: εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν vorhanden ist.

V. 4 beschreibt die definitive Phase der sakramentalen Todesnachfolge Christi. Die Täuflinge wurden durch die Taufe mit ihm begraben. Wir führen den Ausdruck εἰς τὸν θάνατον mit τοῦ βαπτίσματος zusammen[4]. Dann heisst es: durch die Taufe in den Tod (d. h. durch die Todestaufe) wurden die Christen mit ihm begraben. Die Aussage von dem „Begrabenwerden" der Täuflinge mit Christus soll das Definitive und Unwiderrufliche des Tauftodes weiter betonen. Nach verbreiteter antiker Auffassung ist der Tod erst mit dem Begräbnis total[5]. Es gehört auf irgendeine Weise mit dem eigentlichen Todesprozess zusammen.

---

vergleichbar, wo es um eine Taufe zu einem Leib (εἰς ἓν σῶμα) geht, d. h. zum „mystischen" Leib Christi (vgl. V. 12, sowie Gal. 3, 27 f.), wenn auch in Röm. 6 derselbe Gedanke nahe liegt. Vgl. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 18 ff., 23 ff.

[1] So Schneider, *op. cit.*, S. 40 ff., vgl. Warnach, *art. cit.*, S. 286 ff.

[2] Bezüglich der verschiedenen Formen von Gleichzeitigkeitstheorien siehe unten, S. 63 f., Anm. 2.

[3] Siehe unten, S. 68 f.

[4] Dass der Artikel nicht vor εἰς τὸν θάνατον wiederholt wird, ist kein entscheidendes Argument gegen dieses Verständnis der Konstruktion, siehe F. Blass–A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[10] (1959), § 272. Einige Interpreten führen doch εἰς τὸν θάνατον zum Verb, siehe z. B. O. Michel, *Der Brief an die Römer*[10] (1955), S. 128 (die Übersetzung), Warnach, *art. cit.*, S. 291.

[5] Siehe das Material, das bei Stommel, *Röm. Quartalschr.* 49, S. 7 ff., gesammelt ist.

Das Vorbild zu diesem Moment der Taufe bildet das Begräbnis Jesu (1. Kor. 15, 4; vgl. Apg. 13, 29; Matt. 27, 59 f. parr.). Man muss jedoch einen weiteren Umstand beachten. Es ist wahrscheinlich, dass Paulus auch auf die Taufriten anspielt, wenn er von dem „Begräbnis" in der Taufe spricht. Die immersio des Täuflings wird dann für ihn auch eine äussere Nachahmung des definitiven Momentes im Tode Christi, nämlich seines Begräbnisses. Einige Forscher haben zwar in den letzten Jahren energisch bestritten, dass der Apostel hier irgendwelche Rücksichten auf die Taufriten genommen habe[1]. Diese Einwände sind jedoch Momente einer breit angelegten (und im wesentlichen motivierten) Polemik gegen eine einseitige Mysterientheologie[2], die es leider mit sich brachte, dass die Opponenten selbst Übertreibungen in der entgegengesetzten Richtung anheim fielen[3]. In der Tat wirkt es ganz natürlich, dass Paulus das Niedersteigen des Täuflings ins Taufwasser[4] mit der Beerdigung Christi habe kombinieren können, da er ja das Interesse auf das heilsgeschichtliche Geschehen gerichtet hat und den Taufakt als eine „Entsprechung" dazu zu schildern versucht[5].

Bedenkt man, dass der Apostel den Blick teils auf das historische Christusgeschehen, teils auf die äussere Ausgestaltung der Taufhandlung gerichtet hat, so wird es verständlich, dass die beiden Gedankenlinien ineinander verflochten wurden. Das „Begräbnis" des Täuflings mit Christus durch die Taufe in den Tod wird dadurch für den Apostel

---

[1] Siehe besonders Stommel, *Röm. Quartalschr.* 49, 50, vgl. Schnackenburg, *Münch. Theol. Zeitschr.* 6.

[2] Vgl. oben, S. 54, Anm. 1.

[3] Dieses gilt besonders Stommel, *Röm. Quartalschr.* 49, 50. Vgl. auch Schnackenburg, *art. cit.* Eine Art Zwischenstellung wird von H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, *Theol. Literaturzeit.* 72 (1947), Sp. 321–336 (324 f.), eingenommen. Vgl. idem, Die Taufe, in *Die Zeit der Kirche* (1956), S. 47–56.

[4] Stommel, *Röm. Quartalschr.* 49, S. 19 f., ist der Ansicht, dass das archäologische Material dafür spricht, dass die Taufe in der Urkirche nicht durch totale *immersio* geschah. Von diesem Verhältnis ausgehend kommt er zu der Schlussfolgerung, dass die Aussage „mitbegraben mit Christus" nicht von der rituellen Handlung beeinflusst sein kann. Diese Folgerung ist übereilt. Das rituelle Handeln kann sich natürlicherweise in einem Fall wie diesem auf ein Moment mehr andeutender Art beschränken, vgl. Kuss, *comm. ad loc.*

[5] Dass der Apostel, wenn es gerade dieses Moment in dem Taufgeschehen gilt, an den Taufritus anknüpft, braucht somit keineswegs bedeuten, dass er diesen als wirklichkeitserfüllt im Sinne der Mysteriendeutung betrachtet.

zu einer effektiv wirkenden Nachbildung des Christusgeschehens, welche durch die äussere Taufhandlung ebenfalls veranschaulicht wird[1].

Die Todesnachfolge, die in V. 2–4 geschildert wird, erhält in V. 5 ff. eine nähere Erklärung. Eine Reihe von Problemen ist mit der Aussage in V. 5 verbunden. Die Diskussion drehte sich vor allem um den exakten Inhalt der beiden Schlüsseltermini σύμφυτοι und ὁμοίωμα und um die grammatikalische Konstruktion des Satzes.

Was zuerst den Terminus σύμφυτος betrifft, wird er von den meisten heutigen Exegeten vom Verb συμφύειν abgeleitet und kann mit „mitgewachsen" oder „zusammengewachsen" übersetzt werden[2]. Das Wort hat jedoch noch eine weitere Bedeutungsnuance. Es kann auch eine von Natur aus, von Anfang an vorhandene Zusammengehörigkeit bezeichnen, z. B. wenn eine bestimmte Eigenschaft (eine gute oder schlechte) von Geburt an zu einem Menschen gehört[3]. In unserem Fall ist es aber der erstgenannte Inhalt, der von Interesse ist, da der Sinn in diesem Zusammenhang offenbar der ist, dass die Christen durch die Taufe etwas wurden, das sie früher nicht waren.

In bezug auf das Nomen ὁμοίωμα kann man vorerst konstatieren, dass es im prophanen Griechisch selten vorkommt, dass das Wort aber in LXX ziemlich fleissig gebraucht wird, mit der Bedeutung Bild, Abbild, und nicht zuletzt auch als Bezeichnung für Götzenbilder. Es kann weiter auch „Gestalt" heissen[4]. In LXX hat der Terminus eine sehr konkrete Prägung[5]. Im corpus paulinum kommt ὁμοίωμα fünf Mal vor, nämlich in Röm. 1, 23; 5, 14; 6, 5; 8, 3 und Phil. 2, 7. Die konkrete Bedeutung des Wortes ist auch hier deutlich

[1] Vgl. Warnach, *art. cit.*, S. 297.

[2] Siehe Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 42 ff., Gewiess, *Hist. Jahrb.* 77, S. 339. Die Kirchenväter leiteten die Vokabel oft aus dem Verb συμφυτεύειν, „zugleich pflanzen", ab. Siehe hierüber Schnackenburg, *ibid.*

[3] Siehe z. B. 3. Macc. 3, 22, wo man von dem naturgegebenen Bösen (τῇ συμφύτῳ κακοηθείᾳ) spricht. Vgl. das von O. Kuss, Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament, *Theologie und Glaube* 41 (1951), S. 430–437, angeführte ausserbiblische Material, vgl. idem, *comm. ad loc.*, Gewiess, *art. cit.*, S. 339. Siehe auch Schnackenburg, *op. cit.*, S. 42 f.

[4] Siehe J. Schneider, Art. ὁμοίωμα, *Theol. Wörterb.* 5, S. 191–197, Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 44–48, vgl. idem, *Münch. Theol. Zeitschr.* 6, S. 35 ff., Gewiess, *art. cit.*, S. 340 ff., Stommel, *Röm. Quartalschr.* 50, S. 16 ff., Warnach, *art. cit.*, S. 297 ff., Kuss, *comm.*, S. 301 ff., Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem*, S. 293 f.

[5] Vgl. Schneider, *art. cit.*, S. 191, Gewiess, *art. cit.*, S. 340 f.

wahrnehmbar, man kann aber eine Verschiebung gegen einen „abstrakten" Inhalt spüren. In Röm. 1, 23 fällt das konkrete Gepräge auf. In bezug auf Röm. 8, 3 und Phil. 2, 7 haben wir schon angedeutet, wie die Verwendung des Terminus' hervorheben soll, dass Christus trotz seines menschlichen Wesens und seiner menschlichen Gestalt den andern Menschen nur ähnlich war. Das Wort hat hier also — trotzdem es auf die Ähnlichkeit hinweisen soll — die Funktion zu differenzieren. Für uns ist Röm. 5, 14 die interessanteste Parallelstelle. Da heisst es, dass der Tod in der Zeit zwischen Adam und Mose auch über diejenigen herrschte, die nicht gesündigt hatten „in der Gleichheit der Übertretung Adams" (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ), d. h. nicht gleich Adam ein Gebot übertreten hatten. Es ist auffallend, dass ὁμοίωμα hier „Gleichheit" eines Geschehens, einer Tat meint. Das bedeutet, dass diese Textstelle Röm. 6, 5 sehr nahesteht. Denn auch dort steht der Terminus als Bezeichnung für das Abbild einer „Tat", nämlich für den Tod Christi[1].

In unserem Text steht der Terminus ὁμοίωμα für den sakramentalen Tod der Christen. Dieser Tod ist ein Abbild des Todes Christi. Wie in Röm. 8, 3 und Phil. 2, 7 (vgl. Röm. 5, 14) soll der Terminus sowohl die Gleichheit als auch den Unterschied betonen. Die Gleichheit besteht darin, dass der Tod in der Taufe ein wirklicher Tod ist, wie der Tod Christi. Dieses Wirklichkeitsmoment bildet die Basis für die ganze Argumentation des Apostels. Der Unterschied besteht darin, dass der Tod Christi ein blutiger Tod am Kreuz war, ein Tod im realen physischen Sinne. Der Tod der Christen ist dagegen eine wirksame sakramentale Nachahmung dieses Todes.

In bezug auf die Satzkonstruktion bieten sich verschiedene Interpretationsmöglichkeiten[2]. Wir finden es am natürlichsten, σύμφυτοι

---

[1] Auch hier (Röm. 6, 5) will Schnackenburg, *Münch. Theol. Zeitschr.* 6, S. 36, ὁμοίωμα im konkreten Sinne auffassen, in der Bedeutung „Gestalt". Die Gestalt des Todes Christi sollte dort die Kreuzigung sein. Die Deutung wird dadurch ermöglicht, dass S. — mit einer wenig überzeugenden Argumentierung — das Abbildmotiv aus dem ὁμοίωμα-Begriff entfernt, vgl. S. 37 f. Ein derartiges Verfahren ist jedoch philologisch unberechtigt. Siehe die Untersuchung des Begriffes bei Gewiess, *art. cit.*, S. 340.

[2] a) Man kann σύμφυτοι mit τῷ ὁμοιώματι verbinden, wobei der Dativ vor τῆς ἀναστάσεως zu ergänzen ist. Diese Deutung scheint die entschieden natürlichste zu sein (vgl. oben).

b) Man denkt sich ein αὐτῷ vor τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, wobei der Dativ instrumental aufgefasst wird. Die Bedeutung wird dann, dass die Getauf-

mit τῷ ὁμοιώματι zu verbinden[1]. Der Dativ τῷ ὁμοιώματι nimmt im Satzzusammenhang eine solche betonte Stellung ein, dass er vor τῆς ἀνατάσεως nicht notwendigerweise wiederholt werden muss. Der gewöhnliche Einwand, σύμφυτοι könne keine Verbindung zwischen Personen (die Getauften) und einem Abstraktum (die Gleichheit des Todes Christi = der Tauftod)[2] bezeichnen, kann dank des nun zugänglichen Parallelmaterials abgewiesen werden[3]. Der Ausdruck σύμφυτοι γεγόναμεν gibt im Zusammenhang an, dass der beschriebene Zustand bei der Taufe eintrat und dass er bleibend ist. Fasst man die Konstruktion auf die hier angegebene Weise auf, so ergibt sich folgende Übersetzung: 'Wenn wir mit der Gleichheit seines Todes zusammengewachsen sind, so sind wir es (evt. werden wir es sein) auch mit der (Gleichheit) seiner Auferstehung.'

Die Explikation des Taufgeschehens, die in V. 5 beginnt, hat keinen Zusammenhang mit dem Taufritus[4]. Auch in V. 6 bedient sich Paulus Begriffe und Bilder, die nichts mit diesem zu tun haben. Stattdessen zeigen sie, dass das Interesse des Apostels vor allem auf das Christus-

ten mit Christus zusammengewachsen sind durch die Gleichheit seines Todes. Diese Auffassung wird u. a. von E. Kühl vertreten, *Der Brief des Paulus an die Römer* (1913), ad loc., Bauer, *Wörterb.*, ὁμοίωμα, Sp. 1030, Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 41, vgl. doch die veränderte Auffassung in *Münch. Theol. Zeitschr.* 6, S. 35. Die Schwäche dieser Deutung liegt darin, dass man sowohl αὐτῷ als auch τῷ ὁμοιώματι in der anderen Hälfte des Verses vor τῆς ἀναστάσεως ergänzen muss.

c) Man verbindet σύμφυτοι mit den Genitivformen τοῦ θανάτου und τῆς ἀναστάσεως. Der Dativ wird dabei instrumental aufgefasst. Die Bedeutung wird dann, dass die Christen durch die Taufe mit seinem Tod und seinem Auferstehen zusammengewachsen sind. Diese Auffassung der Konstruktion hat wenige Anhänger. Sie wird ersichtlich bei Schlier in *Die Zeit der Kirche*, S. 48. Am energischsten wird sie von Schwarzmann, *Tauftheologie*, S. 35–48, verteidigt. Diese Deutung muss als gesucht betrachtet werden, u. a. deshalb, weil ὁμοίωμα bei Paulus immer mit einem nachfolgenden Genitiv verbunden ist; vgl. hierzu Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 40, Blass–Debr., § 182; 194, Anh.

[1] Vgl. ad loc. Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*[2] (1910), H. Lietzmann, *An die Römer*[4] (1933), A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* (1935), Michel, *comm.*, Kuss, *comm.*, Bornkamm, *Ende des Gesetzes*, S. 42.

[2] Diesem Einwand wird von Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 41 (vgl. doch idem, *art. cit.*, S. 35), entscheidendes Gewicht zugemessen. Vgl. weiter Schwarzmann, *op. cit.*, S. 35 f.

[3] Siehe Kuss, *Theologie und Glaube* 41, vgl. idem, *comm. ad loc.*

[4] Dass Paulus hier den Taufritus nicht interpretiert, hindert nicht daran, dass die Aussage in V. 5 ein Stück urchristlicher Taufliturgie sein kann, wie Michel meint, *comm. ad loc.*

geschehen gerichtet ist. Die Interpretation dieses Geschehens — nicht diejenige des Taufritus — inspirierte Paulus in erster Linie zur Auslegung dessen, was in der Taufe geschieht.

Nach V. 6 'wurde unser alte Mensch mit ihm gekreuzigt' (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη). Und dies geschah, 'auf dass der sündige Leib zerstört wurde' (ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας). Dadurch, dass der Apostel die Taufe in Verbindung mit der Todesart Jesu bringt, versucht er aufs neue, das Entscheidende und Definitive des sakramentalen Todes der Täuflinge zu betonen. Dieser Zusammenhang zwischen dem Tode Christi am Kreuz und der Taufe der Christen — aufgefasst als ein Kreuzestod — tritt auch an andern Stellen im corpus paulinum zutage, vor allem in Gal. 2, 19 (vgl. 5, 24; 6, 14)[1]. Der Unterschied zwischen den beiden Textstellen liegt vor allem darin, dass der Apostel in Röm. 6 das Absterben der Sünde beschreibt, während er in Gal. 2, 19 von seinem Tod dem Gesetze gegenüber spricht.

Der definitive Charakter des Todes in der Taufe wird somit dadurch betont, dass er als ein Kreuzestod mit Christus betrachtet wird. Es geht aber deutlich aus V. 6 hervor, dass es dem Apostel bewusst ist, dass dieser sakramentale Tod ein ὁμοίωμα des Todes Jesu ist, mit aller Gleichheit und Ungleichheit, die darin enthalten ist. Die Übereinstimmung besteht darin, dass der Kreuzestod in der Taufe wirklich ist, so real wie der körperliche Tod Christi auf Golgatha. Die Ungleichheit kommt darin zum Vorschein, dass der sakramentale Kreuzestod den „alten Menschen" des Täuflings und den „Leib der Sünde" trifft.

Diese Ungleichheit ist, wie früher angedeutet wurde, durch den Unterschied bedingt, der im Denken des Apostels zwischen Christologie und Anthropologie herrscht. Christus kam 'in Menschengestalt' (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, Phil. 2, 7) und „in der Gestalt des sündlichen Fleisches" (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, Röm. 8, 3). Damit befand er sich im Machtgebiet der Sünde. Er wurde aber nie zu ihrem Sklaven[2]. Den Menschen dagegen hat die Sünde durchgedrängt, so dass sie eins wurde mit seinem Wesen. Um diese von der Sünde beherrschte Existenz des Menschen zu bezeichnen, greift der Apostel hier zu den beiden Ausdrücken „der alte Mensch" und „der Leib der Sünde".

Der Ausdruck „der alte Mensch" kommt im corpus paulinum noch

---

[1] Vgl. unten, S. 92 ff.

[2] Vgl. unten, S. 68.

zweimal vor, nämlich in Eph. 4, 22 und in Kol. 3, 9[1]. In Eph. 4, 22 ermahnt der Verfasser die Adressaten „den alten Menschen" abzulegen, der sich verdirbt, weil er der Begierde des Irrtums erliegt. Die Aussage in Kol. 3, 9 hat ähnlichen Charakter. Es heisst dort, die Adressaten hätten „den alten Menschen" und dessen Taten abgelegt. In beiden Fällen wird vom verkehrten Wandel, der zum „alten Menschen" gehört, gesprochen (Eph. 4, 17–19; Kol. 3, 5–8). Beide Texte sagen auch, dass der alte Mensch durch die Taufe den entscheidenden Todesstoss erhalten habe (Kol. 3, 9 f.; Eph. 4, 22 ff.), dass er aber auf dem ethischen Gebiet immerfort bekämpft werden müsse.

Der Terminus σῶμα steht bei Paulus oft als Bezeichnung für den Menschen als Totalität (z. B. Röm. 8, 23; 12, 1; 1. Kor. 6, 13 ff.; 7, 4; Phil. 3, 21). Das Wort entspricht in solchen Fällen unserem Begriff „Person" oder „Persönlichkeit"[2]. Es stimmt vollkommen mit der monistischen Menschenauffassung, die mit dem σῶμα-Begriff zusammengehört, überein, wenn z. B. in Röm. 8, 11 gesagt wird, dass die sterblichen *Leiber* lebendig gemacht werden sollen oder dass in Röm. 8, 23 von der Erlösung des *Leibes* gesprochen wird. Im Gedanken an diese prinzipiell positive Auffassung des Körpers, die man in den paulinischen Schriften finden kann, ist es klar, dass der Apostel in Röm. 6, 6 den Leib von einem ganz bestimmten Standpunkt aus betrachtet. Der Genitiv τῆς ἁμαρτίας gibt diese Aspektverschiebung an. Mit dem Ausdruck „der Leib der Sünde" meint Paulus die Persönlichkeit des Menschen, wenn diese von der Sünde beherrscht wird, wenn sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Sünde steht. Der Körper in diesem Sinn wird durch die Taufe ausser Spiel gesetzt. Es handelt sich bei Paulus nicht um eine „antikörperliche" Einstellung: auch nach der Taufe hat der Mensch einen Leib, der bewahrt werden muss, auf dass er nicht aufs Neue ein Instrument der Sünde werde (Röm. 6, 12), ein Körper, der stattdessen getragen werden soll als ein lebendes, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer (Röm. 12, 1), ein Körper, der zusammenbrechen

---

[1] Zu diesem Begriff siehe H.-D. Wendland, Vom Menschenbild des Neuen Testaments, im *Dienst unter dem Wort* (Festg. f. H. Schreiner, 1953), S. 306–327 (313 ff.), Jervell, *Imago Dei*, S. 240 ff., C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (1961), S. 121 f., 152.

[2] J. A. T. Robinson, *The Body* (1952), S. 26–33, K. Grobel, σῶμα as „Self, Person" in the Septuagint, *Neutest. Stud. f.* Bultmann, S. 52–59, W. D. Stacey, *The Pauline View of Man* (1956), S. 181–193, vgl. J. N. Sevenster, *Paul and Seneca* (1961), S. 75 ff.

soll im leiblichen Tod (2. Kor. 5, 1; vgl. 1. Kor. 15, 44), der aber lebendiggemacht werden soll (Röm. 8, 11) und am Jüngsten Tag auferstehen wird (1. Kor. 15, 44).

„Der alte Mensch" und der „Leib der Sünde" sind Bezeichnungen für die Persönlichkeit des Menschen, wenn sie als ein Instrument der Sünde betrachtet wird. Etliche Forscher behaupten jedoch, dass die beiden Termini sich auf überindividuelle Grössen bezügen[1]. Beide Begriffe seien gnostischen Ursprungs, obschon sie beim Apostel teilweise einen veränderten Sinn erhalten hätten. Den Gnostikern und Paulus sei aber gemeinsam, dass sie diese Termini als Bezeichnung überpersönlicher Grössen verwendeten. „Der alte Mensch" sei der Urmensch — Adam. Der Ausdruck σῶμα, der in den gnostischen Systemen den Kosmos als Körper des Urmenschen bezeichnete, sei für Paulus ein allumfassender Sündenzusammenhang, in den der einzelne Mensch verstrickt sei. Diese Existenz der Sünde und des Todes sei im Kreuzestode Jesu prinzipiell erdrückt worden. Auf diesen Todesakt beziehe sich Paulus, wenn er sage, dass „der alte Mensch" gekreuzigt wurde, damit „der Leib der Sünde" zerstört werde. Trotzdem dieses Ereignis die Menschen sehr nahe berühre — sogar so intim, dass gesagt werden könne, sie seien eingeschlossen in den Tod Christi[2] am Kreuz und stürben gleichzeitig mit ihm — so sei es doch ein Akt, der in erster Linie

---

[1] Siehe z. B. E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens* (1949), S. 31–34.

[2] Vgl. Fuchs, *op. cit.*, S. 37 ff. — Auf die vielen Gleichzeitigkeitstheorien, die aufgestellt wurden, um die Rede des Apostels von Tod und Auferstehung der Christen mit Christus in der Taufe zu erklären, können wir hier nicht näher eingehen. Nur ein paar Andeutungen sollen gemacht werden: 1) Ein religionsphilosophisch begründetes Gleichzeitigkeitsdenken repräsentieren W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus* (1937), E. Percy, *Der Leib Christi* (Σῶμα Χριστοῦ) *in den paulinischen Homologumena und Antilegomena* (1942), S. 25 ff., Fuchs, *op. cit.*, Bultmann, *Theologie*, S. 302–310, Bornkamm, *op. cit.*, S. 41. Diese von der Existenzphilosophie und der dialektischen Theologie inspirierte Gleichzeitigkeitsdeutung stützt sich in vielen Fällen auf das Denken Kierkegaards, vgl. Hahn, *op. cit.*, S. 96 f. Bezüglich K:s Auffassung siehe V. Lindström, *Efterföljelsens teologi hos Sören Kierkegaard* (1956), S. 62–94. 2) Ein Gleichzeitigkeitsdenken mit „mystisch"-religiöser Begründung liegt bei den Forschern vor, die Anhänger der Theorie von der paulinischen „Christusmystik" sind. Von grundlegender Bedeutung ist hier A. Deissmann, *Paulus*[2] (1925, 1. Aufl. 1911). Siehe weiter O. Schmitz, *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches* (1924), Schneider, *Passionsmystik*. 3) Ein eigenartiges Gleichzeitigkeitsdenken findet man bei Casel und dessen Anhängern (vgl. oben, S. 54, Anm. 1). Die sakramentalen Symbole sind nach dieser Auffassung Mittel, durch die Gottes

den überindividuellen Zusammenhang betreffe, in den der einzelne Mensch verhaftet sei. In der Taufe vollziehe sich kein erneuerter Tod, weder in bezug auf Christus noch in bezug auf die Täuflinge. Das Einzige, was geschehe, sei, dass das Golgathawunder präsent werde. Die Täuflinge würden sich durch die Taufe dessen bewusst, dass sie schon tot seien, dass sie durch den Tod Christi den Tod hinter sich gelassen hätten.

Eingreifen in der Erlösungsgeschichte gleichzeitig mit der Kultversammlung wird. Sie sind Träger der Wirklichkeit dieses Urbildes.

Eine Schwierigkeit mit den zwei erstgenannten dieser Theorien von der Gleichzeitigkeit der Täuflinge mit Christus ist, dass die Taufe einen guten Teil ihrer textmässigen Motivierung verliert. Sie ist in Gefahr ihre Bedeutung zu verlieren und in der „Urtaufe", dem Christusgeschehen, aufzugehen. So kann man z. B. bei Hahn, *op. cit.*, ziemlich vagen Aussagen über die Taufe begegnen (S. 133 ff.). Ebenso findet man bei den Vertretern der Theorie über Paulus' „Christusmystik" eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich der Stellung der Taufe, z. B. eine Tendenz, das persönliche Christuserlebnis auf Kosten der Taufe zu betonen, siehe z. B. Schneider, *op. cit.*, S. 34 ff., 50 ff. Der Versuch der Laacher Theologen mit ihrer „Symbollehre" die Christusgeschichte und das Taufgeschehen zusammenzuhalten, und damit die Taufe zu einem „Ort" zu machen, wo die Gleichzeitigkeit mit Christus gewonnen wird, scheitert vor allem daran, dass wir in den paulinischen Schriften kaum Belege finden, dass die sakramentalen Symbole als von des Urbilds (des Christusgeschehens) Wirklichkeit gefüllt angesehen wurden, in dem Sinne den man hier geltend machen will.

Die Schwierigkeit, die Funktion der Taufe anzugeben, ist schon ein memento, wenn es gilt, den Wert der Gleichzeitigkeitstheorien zu beurteilen. Die Hypothesen werden nicht glaubhafter, wenn man auf den Kontext und den Aufbau der Tauftexte achtgibt. Röm. 6, 1–11; Kol. 2, 11–13. 20; 3, 1–4; Eph. 2, 4–7 stehen alle in einem Kontext, der unverkennbar „aktuellen" Charakter hat. In Kol. und Eph. spricht man von dem verkehrten Wandel der Adressaten vor der Taufe und der Umwandlung, die dann stattfand (vgl. auch den Kontrast zwischen „früher" und „nun" in Röm. 6, 20 ff.). Es ist die *Taufe*, die für die Adressaten der entscheidende Wendepunkt ist. Aber da die Christusgeschichte der Grund des Taufgeschehens ist und dessen Vorbild, sind beide Grössen im Denken des Apostels eng verbunden ohne deshalb in zeitlicher Hinsicht zusammenzufallen. Das geht mit aller Deutlichkeit aus der Aussage des Apostels in Röm. 6, 4 hervor: ὥσπερ Χριστός — οὕτως καὶ ἡμεῖς (vgl. Röm. 8, 11; 1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 4, 14 betreffs Gottes gleichartiges Handeln mit Christus und den Christen). — Eine spezielle Frage was die Gleichzeitigkeitstheorien betrifft, ist das Problem der exakten Bedeutung der σὺν Χριστῷ-Aussagen. Dass diese nicht ohne weiteres die Gleichzeitigkeitstheorien unterstützen, geht aus 2. Kor. 4, 14 hervor. Zu diesem Problem siehe E. Lohmeyer, Σὺν Χριστῷ, in *Festg. f.* A. Deissmann (1927), S. 218–257, Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 167–175, J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ (1952), Kuss, *comm.*, S. 319–381, M. Bouttier, *En Christ* (1962), S. 38–53.

Auch wenn man davon absieht, dass die gnostischen Vorstellungen[1], die die Basis dieser komplizierten Auslegung bilden, schwer zu datieren sind, erscheint diese Interpretation unwahrscheinlich. Denn in diesem

[1] An dieser Stelle der Untersuchung ist es angebracht, ein wenig die umdebattierte Frage der Bedeutung des Gnostizismus für Paulus zu berühren. Das Problem des Verhältnisses zwischen Gnostizismus und Urchristentum hat sich während des 20. Jahrhunderts mit Kraft geltend gemacht. Der Anlass ist hier, wie bekannt, der Fortschritt der religionsgeschichtlichen Forschung, wenn es darum geht, den Ursprung des Gnostizismus klarzulegen. Man hat dabei häufig seine Abhängigkeit von den älteren orientalischen Religionen betont. Unter den Forschungseinsätzen auf diesem Gebiet können genannt werden, W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium* (1921), H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* 1 (1934), 2: 1 (1954), G. Widengren, *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (Uppsala Univ. Årsskrift 1946: 3), idem, Der iranische Hintergrund der Gnosis, *Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgesch.* 4 (1952), S. 97–114. — Die Resultate, zu denen diese umfassenden religionshistorischen Untersuchungen geführt haben, sind jedoch Gegenstand einer unterschiedlichen Beurteilung unter den neutestamentlichen Forschern geworden, die mehr direkt zu der Frage der Bedeutung des Gnostizismus für das Urchristentum Stellung nehmen mussten. Siehe hierüber die kurze Übersicht bei G. Kretschmar, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, *Evang. Theol.* 13 (1953), S. 354–361, H.-J. Schoeps, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (1956), S. 30–40, die Andeutungen bei Jervell, *op. cit.*, S. 122, Anm. 2, sowie bei H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (1961), S. 2 ff. Vor allem hat sich die Debatte um die Frage konzentriert, inwiefern die gnostischen Lehrsysteme, die durch die Schriften der Kirchenväter bekannt sind, in der vorchristlichen Zeit so entwickelt gewesen seien, dass sie auf die Ausformung der christlichen Vorstellungen eingewirkt haben könnten. Dieser Debatte ist in dem letzten Jahrzehnt neues Material hinzugeführt worden durch die wichtigen Funde von gnostischen Texten in Nag-Hammadi. Bezüglich dieser Phase in der Diskussion siehe die ausführliche Übersicht bei Schulz, *Theol. Rundschau* 26, und die reichhaltige Literatur, die dort präsentiert wird. — Für das Urchristentum ist das Thomasevangelium von besonderem Interesse, siehe hierzu R. Mcl. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas* (1960), B. Gärtner, *The theology of the Gospel of Thomas* (1961).

Als vorchristlich (in dem Sinne, als er auf die Ausformung der urchristlichen Tradition hat einwirken können) wird der Gnostizismus von u. a. R. Bultmann, Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 24 (1925), S. 100–146, aufgefasst, idem, *Theologie*, E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (1933), idem, *Das wandernde Gottesvolk* (1939), E. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 316–349, A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (1959), Jervell, *op. cit.*, Schulz, *art. cit.*

Als nachchristlich (in dem Sinne, als er seine definitive Ausformung erst durch christliche Einflüsse erhalten hat) wird der Gnostizismus betrachtet von u. a. F. C.

ganzen Textabschnitt geht die Frage darum, was mit „*uns*" in der Taufe geschehen sei. „*Wir*" stehen im Mittelpunkt. Es ist daher höchst unwahrscheinlich, dass der Apostel in V. 6 von etwas Andrem spricht, als von „unserem" individuellen „alten Menschen" (vgl. Eph. 4, 22; Kol. 3, 9) und von „unserem" eigenen „sündigen Leib", d. h. von des Menschen Persönlichkeit, wenn sie ein Werkzeug der Sünde ist. Dies verunmöglicht jedoch nicht, dass Paulus „den alten Menschen" und

---

Burkitt, *The Religion of the Manichees* (1925), idem, *Church and Gnosis* (1932), E. Percy, *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie* (1939), G. Quispel, Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), S. 195–234, idem, Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, *Evang. Theol.* 14 (1954), S. 474–484, Kretschmar, *art. cit.*, R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (1959), J. Munck, Det Ny Testamente og Gnosticismen, *Dansk Teol. Tidsskrift* 24 (1961), S. 65–78.

Die Lage der Gnosisforschung ist somit äusserst kompliziert. Trotz der wichtigen Fortschritte, die auf diesem Gebiet gemacht wurden, sind noch eine Reihe Fragen zu lösen übrig, ehe man mit Sicherheit feststellen kann, in welchem Ausmass die gnostischen Vorstellungen als Vergleichmaterial bei der Erforschung des NT:s angewandt werden können.

Innerhalb der Paulus-Forschung sind, wie bekannt, beachtenswerte Versuche unternommen worden, die Anschauung des Apostels im Lichte gnostischen Materials zu interpretieren, so z. B. Bultmann, *Theologie*, Käsemann, *Leib*, Jervell, *op. cit.* In unserer Untersuchung haben wir in erster Linie versucht, die paulinischen Texte und andere neutestamentliche Dokumente von den Vorstellungen her zu deuten, die in dem palästinisch-jüdischen Milieu belegt werden können. Dies ist heutzutage mehr berechtigt als früher auf Grund unserer Kenntnis der Qumranliteratur. Die Vorstellungswelt, der wir dort begegnen, zeugt davon, dass das palästinische Judentum (das man indessen nicht allzu scharf vom hellenistischen Judentum scheiden darf) zu Beginn unserer Zeitrechnung eine äusserst reichfazettierte Erscheinung gewesen war. Dieses bedeutet, dass es in weit grösserem Ausmass als man früher angenommen hat, dem urchristlichen Lehrbau Vorstellungsmaterial hat liefern können. Neuere Untersuchungen haben gezeigt, dass Paulus in erster Linie von der palästinischen Urgemeinde und dessen Tradition abhängig ist, siehe z. B. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (1954), vgl. idem, *Christus und Israel* (1956), Schoeps, *Paulus*, S. 52–69, Gerhardsson, *Memory*, S. 262–323. Die Abhängigkeit des Apostels von dieser gleichwie seine gut dokumentierte Kenntnis jüdischer Lehrtradition, vgl. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*[2] (1955) und jüdischen Schriftlehrtums, siehe E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (1957), Gerhardsson, *op. cit.*, S. 280–288, lassen es wohl motiviert erscheinen, seine Anschauung in erster Hand aus den Vorstellungen heraus zu untersuchen, die im palästinischen Judentum und Urchristentum gängig waren. Das bedeutet doch keineswegs, dass wir uns dem Recht entsagen, in einzelnen Punkten zu prüfen, ob das gnostische Material dazu beitragen kann, Licht auf die Darstellung des Apostels zu werfen.

„den Leib der Sünde" auch als Offenbarungsformen einer überindividuellen Grösse betrachtet haben kann, nämlich des Adamkollektivs (Röm. 5, 19a; 1. Kor. 15, 22a. 48a).

Der Tod der Christen in der Taufe ist also eine Nachbildung des Todes Christi. Wie Christus starben sie zu Ungunsten der Sünde. Dies geschah, indem „der alte Mensch" gekreuzigt wurde, damit „der Leib der Sünde" zerstört würde. Was aber geht mit der Persönlichkeit des Menschen in der Taufe vor sich, mit seinem Ich? Was bedeutet, näher besehen, sein „alter Mensch" sei gekreuzigt worden mit Christus? Was bedeutet es in Realität, dass „der Leib der Sünde" zerstört werden soll?

Wenn man versucht, auf diese Art von Fragen zu antworten, darf man nicht übersehen, dass Paulus sich dauernd bemüht, den Tod in der Taufe als wirklich darzustellen. Es handelt sich bei ihm nicht nur um eine Bildersprache, die zu pädagogischem Zweck verwendet wird. Die Taufe ist ein Tod mit Christus, ein Begräbnis mit ihm, ein Zusammenwachsen mit der Gleichheit seines Todes, ein Gekreuzigtwerden mit ihm. Alle diese Ausdrücke deuten darauf hin, dass er sich den Tod in der Taufe beinahe als etwas Wahrnehmbares vorstellt.

Paulus spricht jedoch vor allem von einem inneren, unsichtbaren Geschehen, das ausgelöst wird (und teilweise sichtbar gemacht wird) durch die Taufhandlung. Hier mag eine Parallelstelle, Kol. 3, 3, zur Erläuterung angeführt werden. Dort wird gesagt, dass die Christen gestorben seien und ihr Leben „verborgen mit Christus in Gott" weile. Das sakramentale Geschehen besteht in unsichtbaren Ereignissen. Diese sind aber nicht minder wirklich. Sie werden dadurch wirkungskräftig, dass sie eine Folge und zugleich ein Abbild des Christusgeschehens sind. Das bedeutet, dass Gott selbst das bewirkt, was in der Taufe geschieht, so wie er der Handelnde im entscheidenden Christusgeschehen war[1]. In bezug auf die „negative" Seite dieses Handelns — der Tod Christi resp. der Tod der Christen in der Taufe — gibt es aus verständlichen Gründen keine Aussagen über Gott als den Wirkenden.

---

[1] Die umstrittene Frage des Verhältnisses von Heilsgeschichte und Taufgeschehen (inwiefern das Taufgeschehen ein neues Eingreifen von Gottes Seite sei) ist im grossen und ganzen ein terminologisches Problem, vgl. die Diskussion bei Warnach, *Archiv f. Liturgiewiss.* 5, S. 324 ff. Die paulinischen Texte sprechen klar davon, dass Gott mit dem Christen so verfährt wie mit Christus. Aber dieses sein fortgesetztes Handeln ist eine Folge der entscheidenden Erlösungstat in Christus.

Paulus betont jedoch, dass es in Übereinstimmung mit der Weisheit (σοφία) Gottes war, dass die Mächtigen dieses Aions Christus aus Unwissenheit kreuzigten (1. Kor. 2, 7 f.). Ebenso sagt er, dass Gott ihn für uns hingab (παρέδωκεν, Röm. 8, 32; vgl. 4, 25). Sobald es sich um die Auferstehung Christi oder die Auferweckung der Christen in der Taufe handelt, so hebt der Apostel jedoch die Aktivität Gottes hervor[1].

Der Tod in der Taufe ist somit für Paulus unsichtbar, aber deshalb nicht weniger wirklich. Ist er aber dann auf keine Weise wahrnehmbar, „empirisch"? In V. 6b wird als Zweck der Kreuzigung „des alten Menschen" angegeben, die Getauften sollten nicht mehr der Sünde dienen. Diese Aussage, sowie unser Text als Ganzes, zeigt, dass der sakramentale Tod unbedingt eine Fortsetzung auf ethischer Ebene verlangt. Wir haben gesehen, wie der Apostel betont, dass der Tod zu Ungunsten der Sünde definitiv sei, ein Thema, auf das er in V. 7 zurückkommt. In V. 11 fasst er seine frühere Argumentation zusammen. Aus dem in V. 10 über Christus Gesagten — nämlich: dieser sei der Sünde ein für alle Mal (ἐφάπαξ) gestorben, zieht er den Schluss (vgl. οὕτως), dass die Getauften sich dafür halten sollen (λογίζεσθε), dass sie der Sünde gestorben sind, aber Gott leben. Diese abschliessende Aussage über den sakramentalen Tod wird später, V. 12, Ausgangspunkt (vgl. οὖν) für eine Reihe Ermahnungen, die bezwecken, die Adressaten anzuweisen, in ethischer Beziehung den Tod der Sünde zu realisieren. Dieser ethische Prozess (vgl. Gal. 5, 24)[2] ist das „empirische" Moment des sakramentalen Todes.

Damit haben wir unsere Untersuchung über die Aussagen in bezug auf die prototypische Bedeutung des Todes Christi abgeschlossen. Daraus ging hervor, dass dieser Tod vor allem vorbildlich ist, weil er ein definitives Wegsterben von der Machtsphäre der Sünde ist. Nach Paulus hat der Tod in der Taufe den gleichen entscheidenden Charakter. Er ist eine Nachbildung der zentralen Momente im Tode Jesu. Er ist eine „Nachahmung" davon. In diesem verborgenen, aber realen Tod wird die Macht der Sünde im Menschen gebrochen. Dieser Todesprozess muss aber auf ethischem Gebiet vollendet werden, da der „Leib" und das „Fleisch" des Menschen immer noch empfänglich sind

---

[1] Vgl. Fridrichsen in Y. Brilioth u. a. m., *Den nya kyrkosynen*, S. 83.

[2] Vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Galater*[12] (1962), ad loc., Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 61, Flemington, *Doctrine of Baptism*, S. 60, Anm. 2.

für die Impulse der Sünde[1]. Wenn die natürliche Existenz des Menschen im leiblichen Tod zusammenbricht, dann ist derjenige Tod, der sich in und mit der Taufe auf entscheidende Weise vollzog, vollendet. Der Mensch ist dann — wie Christus — ausserhalb der Reichweite der Sünde.

Der totale Tod der Christen fängt somit in der Taufe an. Die Taufe ist jedoch auch der Beginn der Auferstehung[2]. Wie der Tod Christi Vorbild für das „negative" Geschehen in der Taufe ist, so wird auch die Auferstehung Christi als Muster für das positive, lebenspendende Moment.

Der erste Vergleich zwischen der Auferstehung Christi und dem Taufgeschehen kommt in V. 4 vor: gleichwie Christus ist aufgeweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in der Neuheit des Lebens (ἐν καινότητι ζωῆς) wandeln. Die stark hervortretende Parallelität (ὥσπερ Χριστός — οὕτως καὶ ἡμεῖς) macht, dass man eine Analogie zwischen der Auferstehung Christi und der Auferstehung der Christen am jüngsten Tag erwartet. Wie wir aber früher konstatiert haben, interessiert sich Paulus hier vor allem für das, was sich in der Taufe zuträgt. Deshalb muss der erwartete futurische Aspekt vor einer mehr „präsentischen" Betrachtungsweise zurückstehen. Allerdings ist die endgültige Auferstehung keineswegs aus dem Blickfeld gewichen. Die Neuheit des Lebens ist nichts anderes als ein Ergebnis des endgültigen Auferstehungslebens (vgl. Röm. 6, 22 f.). Die Taufe hat eine sakramentale, verborgene Auferstehung bewirkt (vgl. Kol. 3, 3), die sich in einem neuen Wandel äussert, in einem neuen περιπατεῖν. Dieser Wandel darf nicht nur als ein ethischer verstanden werden. Der getaufte Mensch kam durch seine sakramentale Auferstehung in die Sphäre des neuen Lebens. Er wurde in einen neuen Zustand versetzt. Das Wort „neu" ist übrigens eine qualitative Bestimmung für das Leben in Christus: wenn jemand in Christus ist, so ist er ein *neues* Geschöpf (καινὴ κτίσις, 2. Kor. 5, 17; vgl. Gal. 6, 15b); „ziehet den *neuen* Menschen an" (τὸν καινὸν ἄνθρωπον, Eph. 4, 24; vgl. Kol. 3, 10); „Also dienen wir nun im *neuen* Wesen des Geistes" (ἐν καινότητι πνεύματος, Röm. 7, 6). Die Taufe bedeutet teilhaben

[1] Dieses ist die Ursache zu dem seltsamen Wechsel zwischen Indikativ und Imperativ in den paulinischen Parenesen, siehe hierüber Bultmann und Windisch, *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* 23, A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater*[2] (1957), S. 144 f.

[2] Vgl Robinson, *The Body*, S. 79.

am Geiste Gottes (vgl. 1. Kor. 6, 11) und einfügen in die pneumatische Sphäre, in die Kirche (vgl. 1. Kor. 12, 13). Der Mensch wurde somit durch die Taufe nicht nur zu einer neuen Lebensführung verpflichtet. Der Prozess, der sich an ihm vollzog, hat seine Situation und seine Bedingungen verwandelt. Er ist ein neues Geschöpf in einem neuen Zustand[1].

Dies wird weiter dadurch unterstrichen, dass das neue Leben der Getauften — sowie die Auferstehung Christi — durch die doxa Gottes bewirkt wurde. Dieser Auffassung, die Auferstehung Christi und der Christen sei eine direkte Tat Gottes, begegnen wir im corpus paulinum oft[2]. Im 1. Kor. 6, 14 heisst es: „Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Kraft" (διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ). Hier handelt es sich um die Auferstehung der Christen am Jüngsten Tag. Aber auch die „aktuelle" Auferstehung ist — wie wir unten sehen werden — als ein Werk von Gott selbst aufgefasst (Eph. 2, 4 ff.; Kol. 2, 12 f.).

Die Gewissheit über die sakramentale Auferstehung wird weiter in V. 5b betont. Bei der Behandlung von 5a haben wir geltend gemacht, dass σύμφυτοι mit τῷ ὁμοιώματι zusammengehöre und dass ὁμοίωμα vor τῆς ἀναστάσεως auf Grund seiner Stellung im Zusammenhang nicht wiederholt zu werden braucht. Der Satz bedeutet dann folgendes: 'Wenn wir zusammengewachsen sind mit der Gleichheit seines Todes, so sind wir es (evt. werden wir es sein) auch mit der seiner Auferstehung.' Das Sichere dieses Verhältnis wird weiter durch ἀλλὰ καί unterstrichen, das hier mit „gewiss", „sicherlich" oder „so viel mehr"[3] übersetzt werden kann. Das Problematische in dieser Vershälfte ist die Futurform ἐσόμεθα. Sie scheint anzuzeigen, dass Paulus hier von der endgültigen Auferstehung spricht. Auf diese Weise wurde die Verbform aufgefasst u. a. von einem Teil der patristischen Exegese[4]. Aus dem

---

[1] Bezüglich des Problems der Neuschöpfung siehe E. Sjöberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum, *Studia Theol.* 4 (1950), S. 44–85, G. Schneider, Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund, *Trier. Theol. Zeitschr.* 68 (1959), S. 257–270.

[2] Diese Betrachtungsweise ist übrigens eine allgemein neutestamentliche Anschauung, siehe K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*[4] (1960), S. 27 ff.

[3] Vgl. Bauer, *Wörterb.*, Sp. 70.

[4] So Chrysostomus, in J.-P. Migne (Hrsg.), *Patrologiae cursus completus*, Ser. Graeca (1857–66) 60, Sp. 485; Ökumenius, in K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (1933), S. 426; Gennadius, in Staab, S. 366. Siehe weiter K. H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter* (1956), S. 204 ff.

Zusammenhang ist jedoch diese Erklärung der Form wenig wahrscheinlich. Paulus blickt während der ganzen Zeit auf die aktuelle Situation der Christen. Wenn unsere Auffassung der Satzkonstruktion richtig ist, spricht der Apostel in V. 5b davon, dass die Getauften zusammengewachsen sind mit der Gleichheit der Auferstehung Christi. Der Satz enthält dann folgendes: die Auferstehung, von der gesprochen wird, ist eine sakramentale Nachbildung der körperlichen Auferstehung Christi. Die Verbform ἐσόμεθα bezieht sich dann auf das „aktuelle" sakramentale Auferstehungsleben und ist somit eine Parallele zur Rede vom Wandel in der Neuheit des Lebens (V. 4b). Will man der Futurform eine nähere grammatikalische Definition geben, so ist es motiviert ihr — wie oft vorgeschlagen wurde[1] — die Bezeichnung „logisches Futurum" beizulegen. Aus dem Umstand, dass die Christen in der Taufe mit Christus starben, zieht Paulus die Schlussfolgerung, dass sie schon jetzt mit ihm leben. Damit ist der Gedanke an die endgültige Auferstehung nicht verdrängt. Aber das Hauptgewicht liegt auf der aktuellen Auferstehung, die sich in der Taufe vollzieht.

Den gleichen Gedankengang und eine gleichartige Argumentation finden wir in V. 8 wieder vor: „Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir (πιστεύομεν), dass wir auch mit ihm leben werden (συζήσομεν αὐτῷ)." Auch hier will die patristische Exegese συζήσομεν in bezug mit der eschatologischen Vollendung sehen[2], während heutige Exegeten der Verbform einen mehr „präsentischen" Inhalt geben[3]. Was vor allem für eine streng futurische Interpretation spricht, ist nicht die Futurform an und für sich (vgl. oben), sondern die Verbform πιστεύομεν. Sie scheint anzuzeigen, dass das Leben mit Christus Gegenstand des Glaubens und nicht eine gegenwärtige Realität ist. Der Akzent dürfte aber auch hier auf dem „aktuellen" Moment im Auferstehungsleben liegen. Das Verb πιστεύειν hat ja eine sehr umfassende Bedeutung und kann u. a. „vertrösten", „überzeugt sein" usw. heissen[4]. V. 8b hat deshalb wahrscheinlich denselben Inhalt wie V. 5b: die Aussage über das Leben mit Christus bezieht sich vor allem auf das sakramentale Auferstehungsleben mit ihm, obschon der Gedanke an die endgültige Auferstehung nicht eliminiert ist.

[1] Blass–Debr., § 348, vgl. Kühl, *comm.*, S. 204 f., Schwarzmann, *op. cit.*, S. 58.

[2] Siehe Schelkle, *op. cit.*, ad loc.

[3] M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*[6] (1950), ad loc., vgl. jedoch Michel, *comm. ad loc.*

[4] Lagrange, *ibid.*

In V. 11 begegnen wir einer abschliessenden Aussage über das sakramentale Auferstehungsleben: der Apostel ermahnt die Christen, sich dafür zu halten (λογίζεσθε)[1], dass sie „Gott leben in Christus Jesus" (ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Diese Lebenshaltung soll eine bewusste Nachbildung derjenigen sein, die Christus nach seiner Auferstehung einnimmt. In V. 10 wird von ihm gesagt, dass „er Gott lebt" (ζῇ τῷ θεῷ). Der Dativ gibt hier an, dass er in Gemeinschaft mit Gott lebt und von ihm abhängig ist[2]. Diese seine Stellung ist für die Christen als Vorbild von Bedeutung. Auch sie sollen bedenken, dass sie in einem totalen Gemeinschafts- und Abhängigkeitsverhältnis zu Gott stehen. Und dieses Verhältnis wurde möglich gemacht „in Christus Jesus" (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), d. h. in der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus, die die Taufe errichtet hat[3].

Dass auch die sakramentale Auferstehung sich in der Lebensführung manifestieren soll, geht aus dem Tauftext als Ganzem hervor. Aber auch die nachfolgenden Parenesen zeigen dies deutlich. Eine direkte Fortsetzung des Gedankens an das Leben „für Gott" (τῷ θεῷ, V. 11b) haben wir in V. 13. Die Getauften werden dort ermahnt, sich selbst Gott (τῷ θεῷ) darzubringen, „als die da aus den Toten lebendig sind" (ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας). Der letzte Ausdruck hat den Interpreten gewisse Schwierigkeiten bereitet. Der Partikel ὡσεί gibt an,

---

[1] λογίζεσθε hat hier imperativische Bedeutung. Das Verb bezeichnet in unserem Zusammenhang das Glaubensmoment. Die Christen sollen sich dafür halten (= glauben), dass sie in der Taufe gestorben und auferstanden sind. Vgl. Michel, *comm. ad loc.* Die Verbindung zwischen Glaube und Taufe tritt noch deutlicher in Kol. 2, 12 hervor. Siehe unten, S. 83.

[2] Siehe Blass–Debr. § 188, 2, Anh.

[3] Der Ausdruck ἐν Χριστῷ hat bei Paulus eine äusserst wechselnde Bedeutung, was in diesem Zusammenhang nicht näher erläutert werden kann. Ganz allgemein kann man sagen, dass er oft eine Bezeichnung für die Christussphäre ist und dass der Begriff in der Hauptsache ekklesiologischen Charakter hat, vgl. Bultmann, *Theologie*, S. 307. Von ἐν Χριστῷ kann man deshalb sagen, dass es den Bereich bezeichnet, in dem das Geschehen σὺν Χριστῷ stattfindet, was doch nicht daran hindert, dass σὺν Χριστῷ bisweilen „lokale" Bedeutung hat (Phil. 1, 23; 1. Thess. 4, 17, vgl. 5, 10). Unter den Untersuchungen zu diesem Thema können u. a. genannt werden: A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu"* (1892), H. Boelig, Ἐν κυρίῳ, in *Neutest. Stud.* G. Heinrici *dargebracht* (1914), S. 170–175, F. Büchsel, „In Christus" bei Paulus, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 42 (1949), S. 141–158, Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, S. 8 ff., A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*[2] (1956), S. 6–69, F. Neugebauer, *In Christus* (1961), Bouttier, *En Christ.*

dass es sich um einen Vergleich (sicut) mit hypothetischem Charakter handelt. Und dies scheint das aufs Spiel zu setzen, was in den Tauftexten gesagt wurde, wo doch die *Gewissheit* über die Auferstehung hervorgehoben wurde[1]. Deshalb versucht man in vielen Fällen, dem Partikel eine begründende Bedeutung zu geben. Ein Blick in die Konkordanz zeigt jedoch, dass dies unberechtigterweise geschieht. ὡσεί hat im NT vergleichenden Sinn.

Die Probleme lösen sich, wenn man den Ausdruck ἐκ νεκρῶν berücksichtigt. Er wird im NT äusserst einheitlich verwendet. Er wird fast nie in übertragenem Sinne gebraucht, wie z. B. für die Auferstehung vom Tode in der Sünde oder vom sakramentalen Tod. Er bezieht sich stattdessen auf die körperliche Auferstehung. In Röm. 4, 24; 6, 4. 9; 7, 4; 8, 11 u. a. St. hängt er mit der Auferstehung Christi, in Phil. 3, 11; Röm. 11, 15 mit der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tag zusammen[2].

Wenn die Christen aufgefordert werden, sich Gott selbst darzubringen, „als die da aus den Toten lebendig sind", so ist dies real gedacht[3]. Es ist eine Konkretisierung der Aussage in V. 11b über das Leben für Gott. Die Christen sollen sich Gott selbst darbringen, d. h. sie sollen sich ihm zur Verfügung stellen, als wären sie körperlich von den Toten auferstanden. Sie sind dabei nicht nur ihren eigenen Vorstellungen über das kommende Auferstehungsleben überlassen. Sie sollen sich in ihrem Dienst für Gott den auferstandenen Christus, der nach seiner Auferstehung „für Gott lebt" (ζῇ τῷ θεῷ, V. 10; vgl. Kol. 3, 1 f.; Phil. 3, 20) zum Vorbild nehmen. Fasst man den Ausdruck auf diese Weise auf, so ist er keine Schwächung der Argumentation in dem vorangehenden Tauftext, wo sich der Apostel bemüht, die sakramentale Auferstehung als eine wirkliche zu beschreiben.

Damit haben wir die Durchnahme von Röm. 6, 1–11 vom Standpunkt der Vorbildlichkeit aus abgeschlossen. Anhand unserer Untersuchung haben wir gesehen, dass es berechtigt ist, in diesem Text von

---

[1] Siehe hierüber Zahn, *comm.*, S. 309, Anm. 12; 312, vgl. Lagrange, *comm. ad loc.*

[2] Ausnahmen sind Eph. 5, 14; Hebr. 11, 19. In Eph. handelt es sich deutlich um den Tod in der Sünde, vgl. H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (1957), ad loc. In Hebr. wird betont, dass der Ausdruck in übertragenem Sinne gebraucht wird, was noch mehr unterstreicht, dass in gewöhnlichen Fällen die körperliche Auferstehung gemeint ist.

[3] Vgl. Zahn, *comm. ad loc.*

einer Nachfolge Christi in der Taufe zu sprechen. Der Täufling durchgeht in sakramentalem Sinn, d. h. auf verborgene, aber wirkliche Weise dasselbe Schicksal, das Christus einmal durchlebte. Die Christusgeschichte, wie sie im Kerygma der Urkirche geschildert wird (1. Kor. 15, 3), ist das Muster für das, was dem Menschen in der Taufe widerfährt.

Tauftheologie und Nachfolgegedanke

Wie aber kam Paulus dazu, die Christusgeschichte und das Taufgeschehen auf diese Weise zu verbinden[1]? Das urchristliche Kerygma selbst hat diesen vorbildlichen Charakter nicht in sich. Der Tod Christi „für unsre Sünden" (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1. Kor. 15, 3) impliziert nicht ohne weiteres „unser" Sterben in seiner Nachfolge, „unsern" Tod mit ihm (σὺν αὐτῷ) zusammen. Wir haben früher darauf hingewiesen, dass die korporative Betrachtungsweise der alttestamentlich-jüdischen Tradition, die Vorstellung von der Schicksalsgemeinschaft zwischen dem Stammvater und seinen Nachkommen, die Grundmauer des Gedankens an die Zusammengehörigkeit der Christen mit Christus bildet[2]. Wir haben aber auch angedeutet, dass diese Erklärung einer Komplettierung bedarf[3]. Die Aussagen über die Nachfolge in der Evangelientradition zeichnen eine so intime Lebens- und Schicksalsgemeinschaft zwischen Jesus und seinen nächsten Anhängern, dass diese den Apostel motivmässig bei der Ausformung der Tauftheologie beeinflusst haben können.

Diese Annahme wird durch den Umstand unterstützt, dass wir auch in der Evangelientradition der Kombination Todesleiden-Taufe begegnen — und dies in einem Zusammenhang, wo gerade das Verhältnis zwischen Jesus und zwei von seinen Jüngern erörtert wird. Nach

---

[1] In diesem Zusammenhang kann man darauf aufmerksam machen, dass eine Art Todes- und Auferstehungsschema auch in den Vorstellungen belegt werden kann, die an die jüdische Beschneidung geknüpft sind und an die dazu gehörige Proselytentaufe, siehe E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum* (1960), S. 52 ff., vgl. E. Sjöberg, *Studia Theol.* 4, G. Vermes, Baptism and Jewish Exegesis, *New Test. Stud.* 4 (1957–58), S. 308–319. Dass diese Todes- und Auferstehungsmotive in dem Ursprungsmilieu des Christentums aufgespürt werden können, ist von grossem Interesse. Aber deren Vorkommen dort erklärt nicht den Gedanken an einen Tod und Auferstehung *zusammen mit* (σύν) einer Erlösergestalt, in diesem Falle Christus.

[2] Siehe oben, S. 24 f.

[3] *Ibid.*

Mark. 10, 38 (vgl. Luk. 12, 50) bezeichnet Jesus seine zukünftigen Leiden als eine Taufe und macht eine rätselhafte Andeutung, dass die beiden Zebedäer sein Schicksal teilen werden. Das Wort Taufe ist wohl in diesem Zusammenhang — vorausgesetzt dass die Aussage ursprünglich ist[1] — eine Metapher für die kommenden Mühseligkeiten (vgl. die ähnlichen Bilder für das Leiden in Ps. 42, 7 f.; 69, 2. 15; 124, 4 f.) und keine bewusste Kombination zwischen dem Tode Jesu und der Tauftheologie und Taufpraxis der Urkirche[2]. Aber die Zusammenstellung Leidenstod–Taufe ist doch von Interesse, da dieser in der urkirchlichen Theologie, z. B. bei Paulus, eine sakramentale Interpretation gegeben werden konnte. Für unser Thema ist es besonders wichtig, dass von den Zebedäern, den Nachfolgern, ausdrücklich gesagt wird, dass sie getauft werden sollen mit dieser Taufe (Mark. 10, 39)[3]. Hier ist die totale Lebens- und Schicksalsgemeinschaft zwischen Jesus und seinen Nachfolgern in Termini ausgedrückt, die man in der Situation der Urkirche leicht auf das Taufgeschehen überführen konnte. Die Möglichkeit einer „Sakramentalisierung" des Nachfolgegedankens war damit gegeben.

Viele Aussagen über die Nachfolge gelten gerade dem Eintritt in die Gemeinschaft mit Jesus, ein Umstand, der von Interesse ist für den Vergleich mit der Taufe der Urkirche. Denn auch sie ist ja der Beginn der Christusgemeinschaft. Die Situation des zur Nachfolge berufenen Menschen und des Täuflings scheint damit ähnlich zu sein. Dieser Eindruck wird dadurch weiter verstärkt, dass in beiden Fällen der Gedanke an die eigene Initiative des Menschen stark zurücktritt. Jesus wählt nach den Evangelien die Menschen aus, die ihm nachfolgen sollen (Matt. 4, 19–22 parr.; Mark. 2, 14 ff. parr.)[4]. Und nach Paulus ist die Taufe ein Vorgang, in dem mit dem Menschen etwas *geschieht*. Seine eigene Aktivität ist in diesem Geschehen reduziert. In der Taufe „stirbt" er. Er wird „in Christus getauft". Er wird „mit ihm begra-

[1] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*[4] (1958), S. 165 f., versteht die Aussage als ein vaticinium ex eventu. Eine Anzahl Forscher betrachten doch das Logion als ursprünglich. Siehe z. B. die Argumentierung bei V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice* (1937), S. 166, W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*[2] (1953), S. 62 f.

[2] Nach Cullmann, *Tauflehre*, S. 14 f., Flemington, *Doctrine of Baptism*, S. 32 f., 72 f., kann man aus diesem Logion eine sakramentale Absicht bei Jesus selbst herauslesen. Vgl. dagegen Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 208 f.

[3] Vgl. Johansson, *Parakletoi*, S. 212 f.

[4] Siehe oben, S. 33 ff.

ben". Die Auferstehung in der Taufe wird ausdrücklich als eine direkte Tat Gottes geschildert — in Übereinstimmung mit der Auferstehung Christi (Röm. 6, 4; vgl. Kol. 2, 12; Eph. 2, 5). Es besteht aber kaum ein Zweifel, dass die Taufe als Ganzes als ein Resultat des göttlichen Wirkens gesehen wird. Somit wird der Eintritt sowohl des Nachfolgers als auch des Täuflings in die Gemeinschaft mit Christus als eine Auserwählung des Menschen und als eine Erlösungstat für ihn geschildert[1].

Nach den Evangelien gehört zum Eintritt in die Gemeinschaft mit Jesus ein radikaler Bruch mit dem alten Milieu, und ein Losreissen aus den früheren Bindungen[2]. Der Nachfolger kann dazu berufen werden, seinen Beruf aufzugeben (Matt. 4, 18–22 parr.; 9, 9 parr.), das Eigentum (Matt. 19, 21), die Angehörigen (Matt. 4, 18 parr.; Luk. 9, 60) zu verlassen. Er wird dazu ermahnt, sich selbst zu verleugnen (Matt. 16, 24 parr.), sein eigenes Leben zu hassen (Luk. 14, 26) und sein Kreuz auf sich zu nehmen (Matt. 10, 38 parr.). Nach Paulus bedeutet die Taufe für die Christen einen ebenso radikalen Bruch mit früheren Abhängigkeitsverhältnissen. Durch die Taufe starben sie der Sünde (Röm. 6, 2. 11; vgl. 6, 12. 14. 17 f.). Der Pharisäer Paulus starb dem mosaischen Gesetz (Gal. 2, 19), und nach Kol. 2, 13 (vgl. Eph. 2, 5) wurden die Christen mit Christus lebendig gemacht und damit von ihrem Tod in der Sünde befreit. In 2, 20 wird dieser als ein Tod, weg (ἀπό) von „den Mächten der Welt" gesehen. Es können somit gewichtige inhaltliche Übereinstimmungen konstatiert werden zwischen dem Eintritt des Täuflings in die Christusgemeinschaft und dem des Menschen, der zur Nachfolge berufen wird[3].

---

[1] Man kann sich in diesem Zusammenhang die Frage stellen, warum gerade die Taufe mit der Berufung der Nachfolger zur Jesusgemeinschaft verglichen werden soll. Warum wird nicht stattdessen die Missionsverkündigung und der Unterricht der Urkirche mit Jesu Jüngerberufung verglichen? Dazu kann man anführen, dass im Denken des Apostels kaum eine scharfe Grenze besteht zwischen der Taufe einerseits und der Verkündigung und dem Unterricht andererseits. Predigt, Unterricht und Taufe sind verschiedene Elemente, die in die gleiche Erlösungstat Gottes eingehen, siehe z. B. Kol. 2, 6–13, vgl. Eph. 4, 20–24. Die Taufe ist aber das zentrale Moment im Heilsgeschehen, durch welches der Mensch endgültig in die Christusgemeinschaft eingeführt wird.

[2] Siehe oben, S. 36 f.

[3] Braumann, *Taufverkündigung*, S. 16 f., behauptet, dass diese Züge in der paulinischen Tauftheologie von Einflüssen aus der Johannestaufe herrühren. Das wenige, das über die Bedeutung der Johannestaufe bekannt ist, stützt doch kaum die Hypothese, dass wir hier die Inspirationsquelle zu der paulinischen Deutung der Taufe als ein Geschehen mit Christus (σὺν Χριστῷ) haben. Damit wird durch-

Paulus spricht von einer Taufe in Christus (Röm. 6, 3) und fügt hinzu, dass es eine Taufe in seinen Tod sei. Mit diesen Worten von einer Taufe in Christus stellt er fest, dass zwischen Jesus und dem Täufling eine reale, intime Gemeinschaft errichtet wird. Die Aussagen über die Nachfolge in der Evangelientradition zeigen, dass auch die Nachfolge vor allem eine totale Lebens- und Schicksalsgemeinschaft zwischen Jesus und den Jüngern, die ihm nachfolgten, war[1]. In dieser Gemeinschaft stellt das Leiden ein Element dar, dem nicht zu entrinnen ist (Matt. 10, 25; 16, 24 f. parr.; 20, 23 parr.), ein Leiden, dessen logische Folge der Tod ist (Matt. 10, 38 parr.). Da diese Aussagen über die Nachfolge in irgendeiner Form dem Apostel bekannt gewesen sein müssen, ist es realistisch, damit zu rechnen, dass er sie u. a. in seiner Tauftheologie benützt hat, und dass es Motive aus der Nachfolgekonzeption sind, die in der Aussage über die Taufe in Christus als eine Taufe in seinen Tod vorhanden sind.

Noch wahrscheinlicher ist ein solcher Einfluss in der Rede von der Kreuzigung des Täuflings mit Christus (Röm. 6, 6; vgl. Gal. 2, 19; 5, 24; 6, 14). Aus der urkirchlichen Verkündigung vom Kreuzestode Christi (1. Kor. 15, 3) kann — wie wir gesehen haben — dieser Gedanke an eine intime Todes*gemeinschaft* kaum hergeleitet werden, da dort dem Tode Christi vor allem stellvertretende Bedeutung zugeschrieben wird. Dagegen haben wir zahlreiche Aussagen in den Evangelien, die eine solche Gemeinschaft berühren, nämlich in den Logien über das Kreuzestragen in der Nachfolge Christi (Matt. 10, 38 parr.). Wir haben gesehen, dass diese Logien oft bildliche Ausdrücke für die soziale Erniedrigung und Isolierung sind, die zur Nachfolge gehören, ohne dass der Gedanke an eine wirkliche Kreuzigung deswegen ausgeschlossen ist[2]. Die Aussagen über das Kreuzestragen sind somit schon von Anfang an von ziemlich flexiblem Charakter. Sie konnten daher leicht umgeformt und neuen Situationen und neuen Verhältnissen angepasst werden[3]. Es ist daher äusserst wahrscheinlich, dass die vorerst so überraschende und schwererklärbare Aussage über eine sakramentale Kreuzigung mit Christus eine paulinische Umformung

---

aus nicht bestritten, dass zwischen der Johannestaufe und der urchristlichen Taufe wichtige Verbindungen existieren.

[1] Siehe oben, S. 33.

[2] Siehe oben, S. 41 f.

[3] Vgl. Luk. 9, 23. Siehe unsere Darstellung oben, S. 45 f.

und Anpassung der synoptischen Logien vom Kreuzestragen in der Nachfolge Jesu repäsentiert.

In Röm. 6, 8 (vgl. 6, 5) heisst es: „Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden." Diese Aussage kann sowohl strukturell als auch inhaltlich vom Logion: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird's finden" (Matt. 10, 39 parr.), beeinflusst sein. Es liegen keine terminologischen Verbindungen vor, aber die Aussagen weisen in ihrer Struktur dieselben paradoxen Züge auf, nämlich im Hervorheben des „Dualismus" zwischen Leben und Tod. In inhaltlicher Beziehung liegen Übereinstimmungen vor, die der Aufmerksamkeit wert sind. In Matt. 10, 39, vgl. 16, 25, wird gesagt, dass derjenige, der sein Leben „um meinetwillen" verliert (ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ), es finden wird (εὑρήσει αὐτήν). Dasselbe Logion finden wir in Mark. 8, 35 und Luk. 9, 24 wieder, bei Markus mit der Abweichung, dass der Verlust des Lebens nicht nur um Jesu, sondern auch „um des Evangeliums willen" (ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου) vorausgesetzt wird. In Joh. 12, 25 heisst es, dass derjenige, der sein Leben hasse (ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) auf dieser Welt, es erhalten werde (φυλάξει αὐτήν) zum ewigen Leben.

In diesen Aussagen geht es also um die Notwendigkeit des Todes für die Erlangung des Lebens. Dieser Gedanke ist im Milieu der Urchristenheit keineswegs aussergewöhnlich. In vielen Kreisen wurde der Tod als die notwendige Durchgangspforte zum Leben betrachtet[1]. Für uns ist es interessant, dass alle diese Logien im Nachfolgezusammenhang stehen. Der Tod und das Lebendigmachen sind — paulinisch gesprochen — ein Geschehen σὺν Χριστῷ. Bei Markus gehen der Aussage die bekannten Worte vor: „Wer mir will nachfolgen (εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, 8, 34), der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach." In Matt. 16, 24 treffen wir dieselben Termini wie in Mark. 8, 34, wonach in V. 25 die Aussage hinzugefügt wird, dass, wer sein Leben verliert, es findet. Dasselbe Verhältnis findet sich in Matt. 10, 38, obschon hier die Forderung der Nachfolge negativ formuliert ist. Luk. 9, 23 enthält wohlbekannte Nachfolgetermini, wird jedoch durch den Satz, dass man das Kreuz „täglich" (καθ' ἡμέραν) tragen müsse komplettiert. Dieser Zusatz zeigt, dass die Nachfolge hier einen veränderten, mehr „spiritualisierten" Inhalt hat. Auch diese Nachfolgeaussage ist mit den Worten vom Verlieren des

[1] Siehe oben, S. 22.

Lebens, um es zu erhalten, kombiniert. Bei Johannes (12, 25) geht unserem Logion die Rede Jesu vom Weizenkorn voran, das in die Erde fallen und sterben muss (V. 24), um viel Frucht zu tragen. Das Thema wird weiter entwickelt durch die Worte: „Wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird's erhalten zum ewigen Leben" (V. 25) und diese leiten über zu einer direkten Aussage über die Nachfolge (V. 25): „Wer mir dienen will, der folge mir nach" (ἐμοὶ ἀκολουθείτω).

In Röm. 6, 8 (vgl. 6, 5) begegnen wie einer ähnlichen Dialektik. Aus dem Faktum des Todes in der Taufe zieht der Apostel die Schlussfolgerung, dass auch die sakramentale Auferstehung vorhanden ist. Diese Gewissheit basiert jedoch nicht auf einer allgemeinen Vorstellung, dass das Leben aus dem Tod geboren werde, sondern stützt sich auf das Wissen, dass dieser Tod und diese Auferstehung mit Christus zusammen geschehen. In der Taufe in Christus haben die Christen ihr Leben verloren, aber damit auch gefunden.

Die zentrale Stellung, die die Aussagen über die Nachfolge in der Evangelientradition einnehmen, macht es äusserst wahrscheinlich, dass der Apostel diese gekannt hat. Es ist dann auch eine motivierte Annahme, dass er versucht habe, diese Aussagen der nachösterlichen Gemeindesituation anzupassen. Die paradoxen und eindrucksvollen Aussagen, dass man in der Nachfolge Jesu sein Leben verliere, um es zu finden, müssen dabei besonders verwendbar gewesen sein, u. a. um klarzulegen, was mit den Täuflingen in der Taufe geschieht.

Wir haben somit einigen Ähnlichkeiten, die zwischen Röm. 6, 1–11 und den Aussagen über die Nachfolge in der Evangelientradition bestehen, unsere Aufmerksamkeit geschenkt. Diese Ähnlichkeiten deuten unserer Meinung nach darauf hin, dass Paulus diese Logien kannte und in sakramentaler Richtung interpretierte. Damit wollen wir nicht behaupten, die paulinische Taufauffassung, der wir in Röm. 6 begegnen, sei eine exakte Entsprechung zum Nachfolgegedanken in den Evangelien. Wir treten einzig dafür ein, dass gewisse Motive den Apostel in seinem sakramentalen Denken beeinflusst haben, so wie sie auf seine sogenannte Leidensmystik einwirkten und einen Teil seiner Parenesen prägten[1].

Schliesslich muss hervorgehoben werden, dass die Untersuchung von Röm. 6, die wir früher vom Standpunkt der Vorbildlichkeit aus

---

[1] Siehe E. Larsson, Art. Efterföljelse, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 503–513.

durchführten, nicht entscheidend verbunden ist mit der Frage des Verhältnisses zwischen der paulinischen Tauftheologie und dem Nachfolgegedanken in den Evangelien. Dass der Apostel die Taufe als einen Akt der Nachfolge schildert, als eine Replik auf das Christusgeschehen, ist eine Tatsache, die nicht davon abhängig ist, wie sich Paulus zu den Nachfolgelogien in der Evangelientradition verhalten hat.

Kol. 2, 11–3, 4

Fortlaufende Exegese

In Röm. 6, 1–11 spricht Paulus davon, wie die Christen in der Taufe der Sünde gestorben sind und sich nun in der Neuheit des Lebens befinden, d. h. ein Leben für Gott führen, ein Dasein, das ganz auf ihm beruht. Ähnliche Gedankengänge kommen auch im Kolosserbrief vor[1]. Dass es sich auch hier wirklich um die Taufe handelt, geht vor allem daraus hervor, dass sie in 2, 12 direkt genannt wird und in 2, 11 die Analogie mit der Beschneidung vorkommt. Die eigentlichen Aussagen über die Taufe sind auf 2, 11–13. 20 und 3, 1–4 konzentriert. Da aber der ganze Abschnitt 2, 11–3, 4 von der Tauftheologie durchwoben ist, werden wir ihn hier als Ganzes interpretieren.

In 2, 8 warnt der Apostel die Adressaten vor der leeren und trügerischen Weisheit der Irrlehrer, die mit der menschlichen Überlieferung (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων) und „den Mächten der Welt" (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) übereinstimmt. Diese Gewalten sind nun definitiv übertroffen. Denn in Christus hat die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig Gestalt angenommen (V. 9). Er ist daher das Haupt (ἡ κεφαλή) jeder andern Macht (V. 10). An dieser Freiheit und Souveränität gegenüber „den Mächten der Welt" haben auch die Kolosser Anteil. Diese Schlussfolgerung ist man berechtigt, aus den folgenden Taufaussagen zu ziehen (11–13). Paulus spricht dort — vermutlich in Pole-

---

[1] Die vielen und schweren Probleme, die mit der Frage der Echtheit des Kolosserbriefes verknüpft sind, können hier nicht behandelt werden. Gleich vielen anderen Interpretatoren sehen wir es als motiviert an, Kol. als echten Paulusbrief zu betrachten, vgl. E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (1946), S. 66, 135 f., M. Dibelius–H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*[3] (1953), S. 53 — zwar zurückhaltend; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*[9] (1953), S. 8–15, C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (1957), S. 13 f., Hegermann, *Schöpfungsmittler*, S. 88. Vgl. auch oben, S. 15, Anm. 2.

mik gegen jüdaisierenden Widersacher[1] — von der Taufe als einer Beschneidung (περιτομή), die nicht mit den Händen vollzogen wird (ἀχειροποίητος). Und damit diese Beschneidung richtig im Gegensatz zur jüdischen stehe, bezeichnet sie der Apostel weiter als Beschneidung *Christi* (ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ)[2]. Näher besehen bedeutet diese Beschneidung ein Ablegen (ἀπέκδυσις) „des Leibes des Fleisches"[3]. Dieser Ausdruck kann mit Röm. 6, 6 verglichen werden, nämlich mit der Rede von der Kreuzigung „des alten Menschen" und der Zerstörung „des Leibes der Sünde". Weitere Parallelen finden sich in Kol. 3, 9 und Eph. 4, 22. Alle diese Ausdrücke, die an diesen Stellen vorkommen, „Leib der Sünde", „der alte Mensch", „Leib des Fleisches", sind Bezeichnungen für die Persönlichkeit, wenn sie als Herrschaftsbereich der Sünde, des Gesetzes, der Mächte betrachtet wird[4]. Wenn dieser

---

[1] Was die Frage betrifft, welche die „Irrlehrer" waren, gegen die Paulus sich wendet, ist es für uns zureichend, deren judaisierende Tendenz zu konstatieren (siehe unten). Sicherlich enthielt ihre Lehre auch solches, was der jüdisch-„orthodoxen" Anschauung fremd war. Dieses Problem braucht uns doch hier nicht zu beschäftigen. Nach Munck, *Heilsgeschichte*, S. 79–126, idem, Jewish Christianity in Post-Apostolic Times, *New Test. Stud.* 6 (1959–60), S. 103–116, ist die gesamte judaisierende Richtung der Urkirche aus dem Heidenchristentum hervorgegangen. Sie bestand aus Heidenchristen, die mehr für die Torah eiferten als ihre judenchristlichen Apostel. Vgl. Percy, *Probleme*, S. 137–243, Bornkamm, *Ende des Gesetzes*, S. 139–156.

[2] Der Vergleich des Apostels zwischen der Beschneidung und der Taufe dürfte als ein indirekter Beweis angesehen werden, dass die Kombination Beschneidung–Proselytentaufe in jüdischen Kreisen schon gut bekannt war. Zum Alter der Proselytentaufe siehe T. F. Torrance, Proselyte Baptism, *New Test. Stud.* 1 (1954–55), S. 150–154, Lerle, *Proselytenwerbung*, S. 52 ff.

[3] Eine Parallele zu dem Ausdruck „der Leib des Fleisches" liegt in 1QpHab. 9, 2 vor, wo von dem Frevelpriester gesagt wird, dass man Racheakten an ihm tat, „am Leib seines Fleisches" (בגויות בשרו). Betreffs der Relationen zwischen Paulus und der Qumransekte, wenn es sich um die Anthropologie handelt, siehe K. G. Kuhn, Πειρασμός–ἁμαρτία–σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 200–222, W. D. Davies, Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit, in *The Scrolls and the New Testament* (K. Stendahl Hrsg. 1957), S. 157–182. — Betreffs anderer jüdischen Parallelen siehe Sir. 23, 17; 1. Hen. 102, 5 (griech. Vers.), wo der Ausdruck τὸ σῶμα τῆς σαρκός vorkommt. Siehe J. Jeremias, Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss* 38 (1939), S 115–124 (122 f.), vgl. W. K. M. Grossouw, The Dead Sea Scrolls and the New Testament, *Studia Cath.* 26 (1951), s. 288–399; 27 (1952), S. 1–8 (4).

[4] Vgl. Robinson, *The Body*, S. 31.

Körper auf eine verborgene, aber wirkliche Weise bei der „Beschneidung Christi" abgelegt wird, und der Tod des Menschen dadurch definitiv wird, dass er in der Taufe mit Christus begraben wird (V. 12a)[1], verlieren die Sünde, das Gesetz und „die Mächte der Welt" ihre Herrschaft über den Menschen. Er wird frei. Deshalb sind auch die Kolosser frei vom Befolgen der Gebote und Restriktionen in bezug auf Essen und Trinken, Feste und Sabbate (V. 16). Sie brauchen auch nicht der Engelanbetung anheimzufallen (V. 18). Sie sind „den Mächten der Welt" gestorben (V. 20) und das hat zur Folge, dass sie sich nicht um Bestimmungen wie: 'das sollst du nicht nehmen', 'das sollst du nicht schmecken', 'das sollst du nicht anrühren', zu kümmern brauchen. Denn solche Bestimmungen sind Gebote der Menschen. Sie kommen aber letztlich von den „Mächten der Welt", von denen die Kolosser durch den Tod in der Taufe befreit sind[2]. Der Gedankengang ist hier unbedingt eine Parallele zur Rede vom Tod für das Gesetz in Gal. 2, 19[3]. Der Unterschied besteht nur darin, dass dort klar und deutlich gesagt wird, es handle sich um das mosaische Gesetz, während wir hier nicht so sicher wissen, auf welches Gesetzessystem Bezug genommen wird[4].

Die Taufe wird also im Kolosserbrief als ein Sterben den Mächten geschildert. Sie wird aber auch in Auferstehungstermini beschrieben. Es besteht allerdings eine gewisse Unklarheit in bezug auf den Ausdruck ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε in V. 12. Verschiedene Interpreten behaupten, ἐν ᾧ beziehe sich auf αὐτῷ in V. 10. — Man beachte das anaphorische ἐν ᾧ in V. 11 und hier in V. 12. Das würde bedeuten, dass die

---

[1] Es erscheint motiviert, V. 12a als zusammengehörig mit dem vorhergehenden Vers aufzufassen und von περιετμήθητε abhängig. Vgl. Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 63 f.

[2] Diese Mächte weisen Verwandtschaft mit den Engelsmächten auf, die zu der Vorstellungswelt der Qumransekte gehören, siehe z. B. 1QS: 3, 18 ff., vgl. 1QM: 10, 10 f., vgl. weiter Davies, *art. cit.*, S. 167 f. — D. setzt voraus, dass irgend eine Form von Verbindung zwischen der Qumransekte und den Häresien in Kolosse bestand, *ibid.*

[3] Siehe den Vergleich bei R. Leivestad, *Christ the Conqueror* (1954), S. 95, vgl. P. Bläser, *Das Gesetz bei Paulus* (1941), S. 42 ff., 56 ff.

[4] Leivestad und Bläser, *op. cit.*, gehören zu den Forschern, die damit rechnen, dass Paulus hier die jüdischen Gesetzesbestimmungen meint. Hingegen sind Dibelius–Greeven, *comm. ad* 2, 8. 20, vgl. Lohmeyer, *comm. ad* 2, 16, der Ansicht, dass der Apostel hier auf die Gebundenheit an die kosmischen Mächte hinzielt und deren Verordnungssystem. Diese Satzungen gehörten folglich nicht zu der Sphäre des jüdischen Gesetzes. Siehe weiter unten.

Kolosser „in ihm" auferstanden sind. Eine andere Möglichkeit bietet sich, wenn man annimmt, der Relativausdruck beziehe sich auf ἐν τῷ βαπτίσματι. Damit wird die Auferstehung unzweideutig in die Taufe verlegt[1]. Es ist nicht notwendig, dass wir definitiv Stellung zu dieser Frage nehmen. Denn wenn man auch die erste Alternative wählt und damit sagt, die Auferstehung habe „in ihm" stattgefunden, so zeigt doch der Kontext, dass diese Auferstehung „in Christus" mit der Taufe zusammenhängt. Die Auferstehung hat sich also in der Taufe vollzogen. Das geschah durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως) an die Kraft (ἐνέργεια) Gottes, die Christus von den Toten auferweckte. Der Glaube wird in Zusammenhang mit der Taufe in Kol. 2, 12 ausdrücklicher genannt als in Röm. 6, u. a. ein Beweis dafür, dass Glaube und Taufe nicht in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen in der paulinischen Auffassung von der Heilszueignung[2]. Der Gedanke an die Auferstehung wird in V. 13 etwas variiert, weil der Apostel ganz plötzlich mit einem Todesbegriff laboriert, der in absolutem Gegensatz zur Vorstellung vom sakramentalen Tod steht. Er erinnert nämlich die Adressaten daran, dass sie vor der Taufe in ihren Sünden tot waren. Gott aber machte sie mit Christus zusammen lebendig (συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ), indem er „*uns*" alle Übertretungen verzieh[3].

Bis jetzt ging Paulus in seinen Ausführungen über die sakramentale Auferstehung und deren Konsequenzen nicht über das hinaus, was er schon über den Tod in der Taufe und dessen Resultat gesagt hatte. Die Auferstehung ist eine entscheidende Befreiung von verschiedenen Arten der Mächte des Verderbens. Solche relativ unbestimmten Aussagen über das aktuelle Auferstehungsleben sind übrigens auch für die andern Texte charakteristisch, die von der Taufe als einem Tod und einer Auferstehung mit Christus sprechen. In Kap. 3 folgen jedoch ein paar besondere Aussagen über die sakramentale Auferstehung und deren Konsequenzen. In V. 1 ermahnt Paulus seine Adressaten — als Folge der Auferstehung mit Christus — nach dem Himmlischen zu suchen und zu trachten (τὰ ἄνω ζητεῖτε–φρονεῖτε). Ihr Wille und ihr Denken sollten sich auf die himmlische Welt richten, wo Christus zur Rechten Gottes

[1] Siehe die Diskussion bei Schnackenburg, *op. cit.*, S. 62 f.

[2] Über das Verhältnis zwischen Glaube und Taufe siehe Cullmann, *Tauflehre*, S. 41–49, Schnackenburg, *op. cit.*, S. 115–120.

[3] Betreffend den interessanten Wechsel zwischen ὑμᾶς und ἡμῖν in V. 13 siehe Schnackenburg, *op. cit.*, S. 65.

sitzt. Diese Ermahnungen, die auf den früheren Indikativ folgen, sind Ausdruck für die bei Paulus durchgehende Spannung zwischen vollendet und nicht realisiert. Die Christen in Kolosse sind mit Christus auferstanden, aber immer dadurch von ihm getrennt, dass sie „im Fleisch" leben. In V. 3 sagt Paulus, dass das Leben der Christen mit Christus verborgen sei in Gott. Dieser Ausspruch beleuchtet sein sakramentales Denken. Das Auferstehungsleben ist schon wirklich, aber doch verborgen. Erst wenn „Christus, unser Leben" bei der Parusie offenbart wird, werden auch die Christen mit ihm in Herrlichkeit hervortreten (V. 4). Bis dahin manifestiert sich das Auferstehungsleben bei den Getauften in deren Lebensführung. Es handelt sich nicht um einen Zufall, dass nach den Aussagen über den sakramentalen Tod und die Auferstehung Ermahnungen an die Getauften folgen, sie sollen die Laster töten, die der Erde angehören (5–9) und sich in die Tugenden kleiden, die mit einem Leben in Christus übereinstimmen (V. 12–15).

Fragt man nun, welche Momente in der Heilsgeschichte nach diesem Text als Vorbild für die Taufe von Bedeutung sei, so lässt sich leicht konstatieren, dass es auch hier der Tod und die Auferstehung Christi ist. Die Taufe der Christen wird als eine Reproduktion dessen betrachtet, was einmal Christus widerfahren ist. Die Christen haben durch „die Beschneidung in Christus" den Körper des Fleisches abgelegt, sie sind mit ihm begraben und mit ihm auferstanden. Eine Ähnlichkeit besteht weiter darin, dass diese Tat durch das Eingreifen Gottes zustande kommt[1]. Seine Kraft (ἐνέργεια) erweckte Christus von den Toten und bewirkte die Auferstehung der Christen in der Taufe. Die ähnliche Handlungsweise Gottes gegenüber Christus und den Getauften wird jedoch in Kol. 2 auch noch auf andere Art geschildert. In V. 14 begegnet uns die schwer zu interpretierende Aussage, er (Gott) habe die Handschrift ausgetilgt, die Satzungen enthielt (χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν), die uns anklagten. Er hat diese Handschrift um ihre zentrale Stellung gebracht (ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου) und ans Kreuz geheftet. Das bedeutet, dass er damit alle Mächte und Gewalten entwaffnete und öffentlich über sie triumphierte in ihm.

In diesem Geschehen ist Gott der Wirkende. Es ist aus dem Zusammenhang heraus ziemlich fehl am Platz, die Aussagen auf die Aktivität

---

[1] Vgl. oben, S. 69 f.

Christi zu beziehen[1]. Gott handelt *in* Christus und *durch* ihn. Und diese Tat Gottes resultiert darin, dass die Handschrift, die die Menschen anklagte, ausgetilgt wurde. Dieses χειρόγραφον steht in einem deutlichen Zusammenhang mit den kosmischen Mächten, die die Menschengesetze über Essen, Trinken, Neumonde und Sabbate inspirierten, von denen die Kolosser durch die Taufe befreit wurden. Es ist daher notwendig, die Interpretationsmöglichkeiten des Ausdruckes darzulegen, um dadurch herauszufinden, was dieses Austilgen der Handschrift bedeutet.

Das „cheirographon"

χειρόγραφον heisst in nachklassischer Zeit „Urkunde", „Schuldschein", „Kontrakt"[2]: δόγμα bedeutet „Satzung", „Bestimmung". Der Dativ τοῖς δόγμασιν ist schwer exakt einzuordnen. Wir halten ihn für abhängig entweder von einem im Sinn inbegriffenen γεγραμμένον oder von einem hinter χειρόγραφον verborgenen χειρογράφειν. In beiden Fällen ist der Sinn der, dass die Handschrift aus Satzungen bestand oder als Satzungen abgefasst war. Was bezweckt aber Paulus mit seiner Rede über diesen Schuldschein und dessen Satzungen, „die gegen uns sind"? Es liegt am nächsten, den Ausdruck als eine Bezeichnung für das Gesetz und dessen Bestimmungen aufzufassen. Dafür spricht das Nennen der Satzungen, die anklagen, der Vorschriften über Essen und Trinken, Festtage u. a. m. In diese Richtung wird der Ausdruck von vielen gegenwärtigen Interpreten gedeutet[3]. E. Percy präsentiert aber eine etwas abweichende Auslegung[4]: der Ausdruck τοῖς δόγμασιν beziehe sich auf das mosaische Gesetz. χειρόγραφον könne daher nicht dieses Gesetz selbst sein. Das Wort bezeichne eine Anklageschrift, die auf dem Gesetz basiere. Percy setzt voraus, dass wir es hier mit einer Analogie zu den im Judentum belegten Vorstellungen über die himmlischen Richterbücher zu tun haben.

Etliche moderne Forscher schlossen sich jedoch einer alten Inter-

---

[1] Robinson, *op. cit.*, S. 43, ist der Meinung, dass das Subjekt in V. 14 f. Christus selbst sei. Er gibt doch keine Begründung dafür an, warum ein Subjektwechsel zwischen V. 13 und 14 stattgefunden haben soll.

[2] Bauer, *Wörterb.*, Sp. 1598, G. Megas, Das χειρόγραφον Adams, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 27 (1928), S. 305–320 (316 f.).

[3] Bläser, *op. cit.*, S. 42, Robinson, *op. cit.*, S. 43, Anm. 1, Leivestad, *op. cit.*, S. 102.

[4] Percy, *Probleme*, S. 89.

pretationstradition an, nach der sich χειρόγραφον auf einen Kontrakt zwischen Adam und dem Teufel bezieht. Dieser Vertrag sei nach dem Sündenfall abgeschlossen worden. Adam übergab da seine Existenz dem Teufel, damit dieser ihm erträgliche Lebensbedingungen ausserhalb des Paradieses schaffe. Dieser Kontrakt wurde in der Hand des Teufels zu einer furchtbaren Waffe. Nach dieser Interpretation denkt somit Paulus an diesen Vertrag mit dem Teufel, wenn er sagt, dass Gott diese Handschrift, die gegen uns war, ans Kreuz heftete. Damit verlor der Teufel und „die Mächte der Welt" alle rechtlichen Ansprüche auf die Menschheit.

Schon Origenes und Chrysostomus legten Kol. 2, 14 auf diese Weise aus[1]. Und eine ähnliche Exegese legen — wie früher hervorgehoben wurde — auch einige der Forscher der Gegenwart vor, von denen vor allem Megas und Lohmeyer genannt seien. Megas hat volkskundliches Material aus dem neugriechischen und dem slawischen Sprachgebiet herangezogen, wo das Motiv des Bundes zwischen Adam und dem Teufel vorkommt[2]. Und er folgert daraus, dass Kol. 2, 14 im Lichte dieser Vorstellungen interpretiert werden müsse. Dieselbe Auffassung wird von Lohmeyer mit Konsequenz und Energie in seinem Kommentar zum Kolosserbreif verfochten. Er stützt sich dabei auf die allgemeine Erwägung, dass Paulus nicht an einen freien Vertrag zwischen Gott und Mensch gedacht haben könne[3]. Als zweiter Partner im Vertrag, den χειρόγραφον voraussetzt, kann Lohmeyer nach nur der Teufel in Frage kommen. Und er weist dabei auf das Vorkommen des Motivs in der jüdischen Literatur hin.

Diese Interpretation dürfte aber kaum haltbar sein. Den ersten Grund zur Skepsis liefert der Umstand, dass wir im übrigen im NT keine Vorstellungen von einem Kontrakt mit dem Teufel finden. Zweitens ist das angeführte Vergleichsmaterial späten Datums. Es dürfte daher schwer sein, vom Gedanken loszukommen, Paulus denke auf irgendeine Weise an das mosaische Gesetz. Schon der Umstand, dass die Taufe als ein Gegenstück und eine Vervollkommnung der jüdischen Beschneidung bezeichnet wird, zeigt, dass Paulus hier gegen ein judaisierendes Christentum polemisiert. Die Bestimmungen, von denen er in

---

[1] Bezüglich deren Deutung siehe Megas, *art. cit.*, S. 317.

[2] Megas, *art. cit.*

[3] Lohmeyer, *comm.*, S. 116: „Denn zwischen Gott und Menschen gibt es für Paulus keine Möglichkeit solches Vertrages."

V. 16 und 21 spricht, weisen in dieselbe Richtung[1]. Es sind jüdische Bestimmungen und sie müssen billigerweise mit den Satzungen, von denen in V. 14 gesprochen wird, kombiniert werden. Dass es sich hier um das Gesetz (ὁ νόμος) handelt, dürfte auch ein Vergleich mit Eph. 2, 15 aufzeigen. Paulus hat dort im vorangehenden Vers betont, dass Christus die Feindschaft (τὴν ἔχθραν) aufgelöst habe. Dieser Satz bezieht sich auf die Feindschaft, die früher zwischen Juden und Heiden herrschte. Der Grund dazu war gerade das Gesetz und dessen Bestimmungen (vgl. V. 11), da diese die Heiden vom Bund der Verheissung ausschlossen[2]. In V. 15 sagt der Apostel, dass der Grund zur Feindschaft beseitigt sei. Christus hat 'das Gesetz der Gebote, die Satzungen sind' (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν) in seinem Fleisch vernichtet (καταργήσας), um von den beiden (Juden und Heiden) einen neuen Menschen zu schaffen. Hier spricht also Paulus ausdrücklich von einem Zerstören des mosaischen Gesetzes, das aus δόγματα bestehe. Die Ähnlichkeit zwischen Eph. 2, 15 und Kol. 2, 14 ist auffallend. Man dürfte daher das Recht haben, anzunehmen, der Apostel denke auch im Kolosserbrief an das mosaische Gesetz[3].

Auch wenn diese Annahme richtig ist, so sind dennoch nicht alle Probleme gelöst. Dass Paulus zum Ausdruck τὰ δόγματα greift, um die Bestimmungen des Gesetzes zu bezeichnen, ist ziemlich natürlich. Weshalb aber verwendet er das eigentümliche Wort χειρόγραφον, wenn er damit das Gesetz selbst meint? Welche Vorstellungen und Assoziationen verbergen sich hinter dieser Wortwahl? Eine endgültige Antwort auf diese Frage wird man wohl nicht erhalten können. Denkt aber Paulus an das Gesetz, so ist es möglich, dass seine Ausdrucksweise vom Bericht über die Gesetzgebung bestimmt ist, z. B. in Deut.

---

[1] Vgl. Bläser, *op. cit.*, S. 87, Percy, *op. cit.*, S. 84 f.

[2] Strack–Billerb. 3, S. 587–592, hat eine Menge Beispiele dafür, wie das Gesetz als der Grund der Feindschaft zwischen Juden und Heiden aufgefasst wurde. Nach B. Reicke, Hedningarnas begränsade tillträde till Herodes' tempel, *Sv. Jerusalemsföreningens Tidskrift* 46 (1947), S. 116–124, ist es möglich, dass Paulus mit seiner Rede über das Niederbrechen der Scheidemauer auch an die Mauer in Jerusalems Tempel denkt, die den Vorhof der Heiden von den inneren Vorhöfen trennte.

[3] Vgl. Leivestad, *op. cit.*, S. 152. In der späteren samaritanischen Eschatologie rechnete man auch damit, dass die Feindschaft zwischen Juden und Heiden aufhören sollte und zwar dadurch, dass beide Gruppen voll und ganz Torah akzeptierten. Siehe J. Bowman, Early Samaritan Eschatology, *Journ. of Jew. Stud.* 6 (1955), S. 63–72.

9, 10. Dort heisst es, dass Jahve Moses die beiden Steintafeln, beschrieben mit dem Finger Gottes (כתבים באצבע אלהים; LXX γεγραμμένας ἐν τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ), gab und dass darauf die Worte (הדברים resp. οἱ λόγοι) standen, die Jahve früher zu ihnen gesprochen hatte (Deut. 4, 11 f.; vgl. Ex. 19, 15 f.; 31, 18). Man kann in diesem Zusammenhang auch einen Hinweis auf Ex. 24, 3 f. machen. Dort heisst es, dass Moses, als das Volk versprochen hatte, die Worte Jahves zu halten, alles niederschrieb (ויכתב, LXX ἔγραψεν), was Jahve gesagt hatte. Ein Terminus, der mit χειρόγραφον wiedergegeben werden kann, kommt in den hier angeführten Texten nicht vor. Es kann aber von Interesse sein, an den Handschrifts- und Kontraktcharakter des Gesetzes zu erinnern. Es ist nicht unmöglich, dass sich in der Darstellung des Apostels noch ein paar weitere Gedankengänge ineinanderverflochten haben[1]. Wahrscheinlich ist, dass er — wie Percy vermutet — die Vorstellungen von den himmlischen Richterbüchern gekannt hat, wo die Übertretungen und Versäumnisse gegenüber dem Gesetz aufgeschrieben standen. Wahrscheinlich ist ebenfalls, dass Paulus beim Gedanken an die Kreuzigung Christi die Anklageschrift, die nach einer einhelligen Evangelientradition an das Kreuz Jesu genagelt wurde, assoziierte (Matt. 27, 37 parr.)[2]. Dass diese beiden Aktenstücke — das himmlische Richterbuch und die Anklageschrift am Kreuze Jesu — das Gesetz als Basis gehabt haben können, aber keineswegs mit ihm identisch waren, dürfte dem Apostel bei der Wahl seiner Termini kaum Bedenken verursacht haben.

Wir haben früher konstatiert, dass die sakramentale Nachbildung des Todes und der Auferstehung Christi in ihrer Wirkung eine Befreiung vom Tod in der Sünde und von „den Mächten der Welt" und deren Bestimmungen war. Unsere Interpretation von V. 14 hat gezeigt, dass es sich dort um das Gesetz und dessen Austilgung handelt. Der Apostel versucht, seinen Lesern die entscheidende Befreiungstat zu beschreiben, die Gott einmal durch Christus ausführte und die dann für sie in der Taufe aktualisiert wurde. Bei der Kreuzigung Christi wurde das Gesetz ausser Spiel gesetzt. Seine Anklagen fielen zu Boden. Denn durch den Tod Christi vergab Gott die Gesetzesübertretungen. Es handelt sich also nicht um eine absolute Zerstörung des mosaischen Gesetzes nach Eph. 2, 15 und Kol. 2, 14. Denn der Apostel

[1] Ein grandioses Beispiel dieser Zusammenflechtung verschiedener Gedankenreihen haben wir in 2. Kor. 3, 1–3.

[2] Vgl. Dibelius–Greeven, *comm. ad loc.*

rechnet ja offenbar damit, dass dieses Gesetz weiter seine Macht ausübt über diejenigen, die sich ausserhalb der Sphäre Christi befinden[1]. „Die Zerstörung" besteht darin, dass die Anklagen und Ansprüche des Gesetzes gegen Christus und die Christen ungültig erklärt werden. Dieses Ereignis bildet den Hintergrund zur Tatsache, dass die Befreiung durch den Tod und die Auferstehung mit Christus in der Taufe effektiv ist.

Wenn wir nach dieser exkursartigen Abweichung vom Thema zur Frage der Vorbildlichkeit des Heilsgeschehens zurückkehren, sehen wir, dass es auch in V. 14 gewisse Vergleichspunkte zwischen Christus und den Christen gibt. Das Gesetz, das mit seinen Satzungen „uns" bedrohte, traf auch Christus mit seinem Fluch (2. Kor. 5, 21; Gal. 3, 13; 4, 4; Eph. 2, 14). Möglicherweise rechnete der Apostel auch damit, dass das Gesetz mit den Kräften, die nach dem 1. Kor. 2, 8 aus Unkenntnis den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten, zusammenwirkte. Jedenfalls geht aus den angeführten Textstellen hervor, dass sich das Gesetz nicht nur gegen „*uns*" richtete, sondern auch Christus anklagte.

In bezug auf die Befreiung von den Anklagen, fehlt natürlich im zentralen Punkt die Analogie. Die einzige Rettungsmöglichkeit der Menschen war die, dass Gott ihnen ihre Übertretungen um Christi willen vergab. In bezug auf Christus war das Urteil des Gesetzes ein Übergriff. Da er von keiner Sünde wusste (2. Kor. 5, 21), war irgendeine Vergebung von der Seite Gottes nie aktuell. Trotzdem gibt es in der paulinischen Literatur Spuren einer Auffassung, die die Befreiung Christi von der Gewalt der Mächte als eine göttliche Freisprechung betrachtet. Im 1. Tim. 3, 16 wird gesagt, dass Christus „im Geist gerechtfertigt wurde" (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι), was man vermutlich so interpretieren darf, dass Gott ihm zum Recht gegen alle feindlichen Mächte verhalf, indem er ihn von den Toten auferweckte[2]. Ein ähnlicher Gedankengang geht aus Röm. 1, 4 hervor. Und dass die Verherrlichung Christi als eine Rechtfertigung gesehen wird, dürfte auch in der Aussage des Philipperbriefes mitklingen, wenn es heisst, Gott habe ihn erhöht (ὑπερύψωσεν) und ihm den Namen, der über allen Namen ist, verliehen (ἐχαρίσατο). Die Freilassung Christi von den Mächten

---

[1] Gal. 5, 3, vgl. Röm. 7, 5.

[2] J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*[6] (1953), S. 23: „Gott erweist den als Verbrecher am Kreuz hingerichteten vor aller Welt als den Gerechten", vgl. C. Spicq, *Les épîtres pastorales*[2] (1947), S. 109.

und dem Gesetz mag daher in gewissem Sinne als ein befreiendes Urteil Gottes betrachtet worden sein. So verstanden ist die Tat Gottes gegenüber Christus ein Vorbild für die Rechtfertigung des Menschen in der Taufe.

Was hier von der Freilassung Christi und der Getauften gesagt wurde, gilt somit auch für deren Befreiung von „den Mächten der Welt". Offensichtlich führt Paulus in gewissem Zusammenhang „die Mächte der Welt" und das Gesetz zu einer feindlichen Koalition gegen Christus und die Menschen zusammen. In Kol. 2, 14 f. betrachtet Paulus das Gesetz deutlich als eine Waffe in der Hand der Mächte. Aber dadurch, dass der Anspruch des Gesetzes auf Christus und die Getauften ungültig erklärt wurde, ist jede ἀρχή und ἐξουσία, welche die Menschen tyrannisierte und Christus verurteilte, entwaffnet[1].

Das Gesetz und die Heidenchristen

Wir hielten es für wahrscheinlich, dass die Bestimmungen, von denen die Kolosser durch die Taufe befreit wurden, die Satzungen des mosaischen Gesetzes sind. Ist dies richtig, so müssen wir das Problem des Gesetzes weiter erörtern. Wie konnte Paulus in seinem Brief an diese heidenchristliche Gemeinde vom Wegsterben vom Gesetz, von der Torah, sprechen? Es lassen sich verschiedene Möglichkeiten einer Erklärung ausdenken. Es kann sich so verhalten, dass der Apostel alle Bestimmungen über reine und unreine Speise, über Festtage und Ähnliches als Erscheinungsformen des Gesetzes aufgefasst hat, auch wenn er in heidnischer Umgebung auf sie stiess[2]. Bei Paulus ist allerdings eine solche Auffassung schwerlich nachzuweisen und man erwartet sie auch nicht von einem früheren Torahverfechter wie Paulus. Eine andere Möglichkeit ist die, dass die Heidenchristen in Kolosse schon vor ihrer Umkehr von der jüdischen Missionspropaganda beeinflusst

[1] Die Interpretatoren, die Christus als das handelnde Subjekt in V. 15 auffassen, deuten den Ausdruck ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχάς κτλ als ein Hinweis darauf, dass Christus durch den Kreuzestod sein Fleisch ablegte, wo die „Mächte der Welt" ihren Angriffspunkt hatten. Es gibt doch, wie schon oben hervorgehoben wurde, keinen entscheidenden Grund, der dafür spricht, dass ein Subjektwechsel nach V. 12 stattgefunden hat. Siehe die Diskussion bei E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (1930), ad loc.

[2] Lohmeyer, *comm.*, S. 126 ff. (vgl. S. 3–8), versucht die kolossische „Philosophie" und dessen Satzungen zu rekonstruieren. Wenn seine Darstellung dieser „Philosophie" richtig ist, zeigt sie so viele Gleichartigkeiten mit dem jüdischen Denken, dass Paulus sie — mit Recht oder Unrecht — als jüdische Gesetzesfrömmigkeit aufgefasst haben kann.

waren und daher nach der Ansicht des Apostels in gewissem Masse unter dem Gesetz standen[1]. Es handelt sich hier jedoch nur um eine — wenn auch plausible — Vermutung, die durch die Texte nicht gestützt wird. Der eigentliche Grund für das starke Hervorheben der Freiheit vom Gesetz dürfte stattdessen die Wirksamkeit der Irrlehrer in Kolosse sein. Diese versuchten nach allem zu schliessen die dortigen Heidenchristen dazu zu bringen, einen judaisierenden Lebensstil anzunehmen[2]. Die Situation wäre dann ungefähr mit der Lage in den Gemeinden Galatiens identisch. Denn dieselben Probleme liegen — wie bekannt — auch dort vor. In Gal. 4, 8 ff. beschuldigt Paulus die heidenchristlichen Galater, dass sie wieder in die Knechtschaft der schwachen und dürftigen Mächte (τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα), denen sie früher gedient haben, zurückkehren wollen. Der Grund zur Beschuldigung liegt darin, dass sie das mosaische Gesetz als Richtschnur haben und sich der Beschneidung unterziehen wollen. Hier vergleicht Paulus somit ausdrücklich die Knechtschaft unter dem Gesetz mit der Sklaverei unter „den Mächten der Welt".

Wir sehen also, dass Paulus den vorchristlichen Zustand der Galater und Kolosser als Sklaverei unter „den Mächten der Welt" bezeichnet. Gleichsam betrachtet er ihren Hang zur jüdischen Gesetzesobservanz als eine Rückkehr in diese Knechtschaft (Gal. 4, 8 ff.; Kol. 2, 8. 16. 20 f.). Dies unterstreicht noch mehr die Bedeutung der Verbindung, die nach der Anschauung des Apostels zwischen dem Gesetz und „den Mächten der Welt" besteht. In Übereinstimmung damit musste Paulus den „Gesetzesdienst" der Juden und das Einhalten der rituellen Bestimmungen durch die Heiden im Prinzip für das Gleiche gehalten haben. Denn hinter allen vor- und ausserchristlichen Gesetzessystemen stehen nur schwache „Geistermächte" (Gal. 3, 19; 4, 8 ff.; vgl. Hebr. 2, 2). Jedes Befolgen ihrer Gebote und Satzungen kommt einer Sklaverei gleich[3].

---

[1] Bezüglich dieser Missionspropaganda und des damit zusammengehörigen Proselytenunterrichts, siehe Lerle, *Proselytenwerbung*, S. 9–60, Daube, *Rabbinic Judaism*, S. 113–140.

[2] Zu dem Problem der judaisierenden Tendenzen in der Urkirche siehe vor allem Munck, *Heilsgeschichte*, S. 79–126, idem, *New Test. Stud.* 6. Vgl. oben, S. 81, Anm. 1.

[3] Vgl. M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (1909), S. 83 ff. D. macht in diesem Zusammenhang die Annahme, dass die Engelverehrung im Judentum ausgebildeter gewesen ist „als wir nach den Quellen vermuten". Die Qumranliteratur zeigt, dass D:s Vermutung in die rechte Richtung ging.

Dass der Apostel in Kol. 2 gerade an eine Befreiung vom mosaischen Gesetz und seinen Bestimmungen denkt, dürfte also darauf beruhen, dass die Irrlehrer den Kolossern u. a. die jüdische Gesetzesobservanz auferlegen wollten. Paulus bekämpft dies, indem er seinen Adressaten klarlegt, dass ein solcher Dienst dem Gesetze gegenüber Knechtschaft unter den durch Christus entwaffneten Mächten bedeute. Das Gesetz — sowie andere Satzungssysteme — ist für den Christen ausser Spiel gesetzt. Dies geschah durch die Tat Gottes mit Christus, zu der die Befreiung der Kolosser in der Taufe eine Analogie darstellt.

Tauftheologie und Nachfolgegedanke

Kol. 2, 11–3, 4 zeigt wesentliche Übereinstimmungen mit Röm. 6, 1–11. Die Taufe wird als sakramentale Nachfolge Christi geschildert. Die konstatierten Unterschiede beruhen vor allem auf der ungleichen Briefsituation. In Röm. 6 will Paulus den Christen einschärfen, dass sie durch die Taufe frei von der Sündenmacht sind. In Kol. 2 dagegen geht es darum, den Adressaten klar zu machen, dass sie auch frei vom jüdischen Gesetz und von „den Mächten der Welt" sind. Die spezielle jüdische Problematik, mit der der Apostel hier arbeitet, die Beschneidung, die verschiedenartigen Gesetzesbestimmungen, machen, dass wir in diesem Text nicht im selben Masse Motive der Nachfolgekonzeption auffinden wie in Röm. 6. Sicher ist auch hier die Taufe ein radikaler Bruch mit den früheren Abhängigkeitsverhältnissen. Aber die Aussagen über die Veränderung sind von einer Art, dass sie teilweise von Motiven aus der jüdischen Proselytunterweisung beeinflusst sein können. Denn auch dort wird das Radikale, das Umstürzende in einem Übergang vom Heidentum zum Judentum betont. Das zentrale Moment in der Taufe ist jedoch auch nach Kol. 2, 11–13 ein Geschehen zusammen mit Christus. Und dieser Umstand ist, wie wir behaupteten, ein Indiz dafür, dass Einflüsse der Nachfolgeaussagen in der Evangelientradition sich geltend machten.

Gal. 2, 19 f.

Gal. 2, 19 f. und die Taufe

Unsere Untersuchung von Röm. 6, 1–11 und Kol. 2, 11–3, 4 versuchte aufzuzeigen, in welchem Masse der Tod und die Auferstehung Jesu zum Muster für das Geschehen in der Taufe wurde. Wir werden nun diese Untersuchung auch auf Gal. 2, 19 f. ausdehnen. Paulus sprach in den vorangehenden Versen vom Verhältnis der Judenchristen

zum Gesetz — vor allem aus Anlass des Konfliktes mit Petrus, von dem er in den V. 11–14 berichtet. Er konstatiert, dass kein Fleisch durch die Werke des Gesetzes gerecht wird, sondern nur durch den Glauben an Christus. Daher fällt Paulus[1] keiner Form von judaisierender Frommheit anheim. Denn er würde dann das aufbauen, was er niedergerissen, nämlich das Heilssystem des Gesetzes (V. 18). Um zu zeigen, wie unmöglich ein solches Unternehmen ist, erklärt er in V. 19, dass er durch das Gesetz dem Gesetz gestorben sei (διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον), um Gott zu leben (ἵνα θεῷ ζήσω). Danach fügt er hinzu: „Ich bin mit Christus gekreuzigt" (Χριστῷ συνεσταύρωμαι). Die Rede von der Kreuzigung mit Christus weist darauf hin, dass wir es — wie in Röm. 6, 1–11 — mit einem Heilsgeschehen „mit Christus" (σὺν Χριστῷ) zu tun haben. Die Heilsgeschichte ist also das Vorbild auch für das, was in diesem Text geschildert wird.

Die erste Frage, die sich meldet, ist die, ob Paulus hier wirklich gerade von der Taufe spricht. Dass er auf irgendeine Weise seinen Tod mit Christus weg vom Gesetz schildern will, kommt offen zum Ausdruck. Bezieht er sich aber gerade auf den Tod in der Taufe? Dafür scheint die Rede von der Kreuzigung ein Beleg zu sein (vgl. Röm. 6, 6). Die Perfektform συνεσταύρωμαι ist jedoch kein unzweideutiger Beweis dafür, dass Paulus hier an die Taufe denkt. Das Perfekt gibt eher den verbleibenden Zustand an, der ein Resultat des Wegsterbens vom Gesetz ist. Dass es sich wirklich um eine Taufaussage handelt geht stattdessen aus dem Satz: νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω hervor[2]. Die Formulierung erinnert so stark an die Wendungen in Röm. 6, 1–11, dass eine vergleichende Interpretation unumgänglich wird. Christus starb (ἀπέθανεν) der Sünde und lebt Gott (ζῇ τῷ θεῷ),

---

[1] Munck, *Heilsgeschichte*, S. 121, und Schlier, *comm.*, S. 96 f., betonen stark, dass der Apostel in V. 18 ff. nicht sich selbst meint, trotzdem er in der 1. Pers. Sing. spricht. Die Anwendung dieser Form sollte nur ein Stilmittel sein gleich wie in Röm. 3, 7; 7, 7 ff. 14 ff.; 1. Kor. 6, 12. 15; 10, 29 f.; 13, 1 ff.; 14, 11. 14 ff., und das Generelle und Typische bezeichnen. Hierzu kann gesagt werden, dass Paulus selbstverständlich ansieht, dass seine Erfahrungen für jeden Christen gelten. Es dürfte aber schwer sein, zu verneinen, dass die Aussagen hier gewissermassen einen „biographischen" Charakter haben, besonders, wenn man sie im Licht von Phil. 3, 4–9 liest, wo es zweifellos um den Apostel persönlich geht. Bezüglich der „unpersönlichen" Anwendung von 1. und 2. Pers. Sing. siehe Blass–Debr., § 281.

[2] Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 58, vgl. Schlier, *comm.*, S. 99 f., Oepke, *comm. ad loc.* Eine abweisende Haltung zur sakramentalen Deutung unseres Textes nimmt P. Bonnard ein, *L'épître de saint Paul aux Galates* (1953), S. 56, Anm. 1.

heisst es in Röm. 6, 10. Auf dieselbe Weise sollen sich die Christen dafür halten, dass sie der Sünde gestorben sind und Gott leben (V. 11). Die terminologische Übereinstimmung mit Gal. 2, 19 ist auffallend. Die Ähnlichkeit mit Röm. 6 wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, dass Paulus das Gesetz gewissermassen als ein Instrument der Sünde betrachtet (Röm. 7, 7). Durch die Verbote und Kommandorufe des Gesetzes erhielt die Sünde Gelegenheit sich auszubreiten. Durch das Dazwischenkommen des Gesetzes konnte die Sünde überfliessen (Röm. 5, 20). Sünde und Gesetz sind im Denken des Apostels eng verbunden (1. Kor. 15, 56). Vom Tod für das Gesetz in Gal. 2, 19 kann somit gesagt werden, er sei identisch mit dem Tod der Sünde, welcher in Röm. 6, 1–11 beschrieben wird. Der Tod weg vom Gesetz und das Leben für Gott sind also Momente, die zum Taufgeschehen gehören. Wir haben es daher mit einem Tauftext zu tun.

Die Vorbildlichkeit Christi

Diese Feststellung leitet zur Frage über, inwieweit Christus Vorbild sei in diesem Tauftext. Dass sein Tod am Kreuz vorbildlich und sein Auferstehungsleben prototypisch ist, geht aus der Terminologie hervor. Ein bisschen problematischer ist der einleitende Satz über den Tod für das Gesetz. Kann auch von Christus gesagt werden, er sei dem Gesetz gestorben? Betrachtet man zuerst die zweite Vershälfte, so geht — wenn man bedenkt, was hier von der intimen Relation zwischen der Sünde und dem Gesetz gesagt wurde — daraus hervor, dass Christus dem Gesetz gestorben ist. In Gal. 4, 4 wird die Inkarnation Christi mit den Worten geschildert: „geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan" (γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον). Das heisst, dass Christus alle Bedingungen der Menschheit teilte und damit im Machtgebiet des Gesetzes lebte. Als er der Sünde starb (τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν, Röm. 6, 10), so starb er gleichzeitig dem Gesetz (νόμῳ, Gal. 2, 19)[1].

Die nächste Frage ist die: kann von Christus gesagt werden, dass er *durch das Gesetz* (διὰ νόμου) dem Gesetz starb? Stellte sich Paulus wirklich vor, dass das Gesetz selbst das Mittel war, durch welches Christus aus dessen Kompetenzgebiet wegstarb? Eine für die Beantwortung dieser Frage wesentliche Stelle findet sich in Gal. 3, 13: „Christus aber

[1] Vgl. Schlier, *comm.*, S. 101, L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*[2] (1944), S. 129 ff., Robinson, *The Body*, S. 42 f.

hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch (κατάρα) für uns, denn es steht geschrieben: Verflucht ist jedermann, der am Holz hanget.» Christus hat stellvertretenderweise (ὑπὲρ ἡμῶν) den Fluch des Gesetzes auf sich genommen, der sonst „uns" getroffen hätte. Dies führte ihn zum Tod, und damit auch zur Befreiung vom Gesetz. Denn das Gesetz herrscht über den Menschen, nur solange er lebt (Röm. 7, 1b). Als das Gesetz sein Todesurteil über „den, der von keiner Sünde wusste" (2. Kor. 5, 21) erliess, wirkte es selbst mit, dass er seiner Gewalt definitiv entkam. In diesem Sinne kann man sagen, Christus sei durch das Gesetz dem Gesetz gestorben.

Dieser Gedankengang tritt noch klarer zutage, wenn man näher untersucht, wie das Gesetz in der Anschauung des Apostels mit den kosmischen Mächten zusammenhängt. Wir haben die intime Relation zwischen Gesetz und Sünde schon berührt (Röm. 7, 8–11). Aber auch zwischen dem Gesetz und „den Mächten der Welt" existiert, wie schon hervorgehoben wurde, eine enge Verbundenheit. R. Leivestad hat eine Zusammenstellung gemacht, in der er eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen dem Gesetz und den kosmischen Mächten aufzählte[1]. Unsere Stelle mit der Rede vom Tod für das Gesetz vergleicht er mit Kol. 2, 20, wo mit derselben Terminologie vom Wegsterben der Christen aus der Sphäre „der Mächte der Welt" gesprochen wird. In Gal. 3, 23 wird gesagt, dass wir ehe „der Glaube kam", unter dem Gesetz verwahrt wurden. Auf gleiche Weise wird die Knechtschaft unter „den Mächten der Welt" in Gal. 4, 3 geschildert. Das Gesetz wurde unser „Zuchtmeister" (παιδαγωγός) auf Christus, heisst es in Gal. 3, 24. In Gal. 4, 2 werden „die Mächte der Welt" ebenfalls als Vormünder und Verwalter (ἐπίτροποι und οἰκονόμοι) dargestellt. Diese Zusammengehörigkeit des Gesetzes mit der Sünde und den übrigen Mächten, wird weiter durch den Ausspruch des Apostels in Gal. 3, 19 unterstrichen, wo er erklärt, dass das Gesetz durch Engel vermittelt wurde (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων). Für eine eingehendere Untersuchung der schwer zu interpretierenden Stelle sei auf die gründliche Interpretation von Schlier verwiesen[2]. Hier soll nur hervorgehoben werden, dass die Aussage offenbar dazu bestimmt ist, das Gesetz in den Augen

---

[1] Leivestad, *Christ the Conqueror*, S. 95, vgl. B. Reicke, Lagen och denna världen hos Paulus, *Sv. Exeg. Årsbok* 8 (1943), S. 49–70.

[2] Schlier, *comm. ad loc.* Vgl. weiter Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, S. 65 f., und das Parallelmaterial aus der jüdischen Literatur, die dort angeführt wird.

der Leser zu degradieren[1]. Das Gesetz wurde wegen der Übertretungen gegeben. Es wurde nach der Verheissung geschenkt. Und es kam obendrein nicht direkt von Gott, sondern durch die Vermittlung der Engel[2]. Diese Engel werden zwar nie *ausdrücklich* mit „den Mächten der Welt" identifiziert. Aber die intime Verbindung zwischen den beiden kommt an verschiedenen Stellen im NT zum Ausdruck. In Röm. 8, 38 werden die Engel unter den Kräften genannt, die die Christen von der Liebe Gottes trennen möchten. Und vor der Engelverehrung (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) wird in Kol. 2, 18 ausdrücklich gewarnt, was später (V. 20) weiter motiviert wird: der Apostel hebt hervor, dass die Christen frei seien von „den Mächten der Welt". Eine negative Haltung gegenüber diesen Engelsmächten *kann* auch im 1. Kor. 6, 2 vorliegen, wo betont wird, dass die Christen einmal über Engel richten werden.

All dies zeigt, dass das Gesetz bisweilen in kompromittierender Gesellschaft vorkommt. Seine Allianz mit der Sünde ist offenbar. Und diese Allianz beweist auch eine unleugbare Zusammengehörigkeit mit übrigen Mächten, die ihrerseits mit den Engeln, die nach Gal. 3, 19 (vgl. Apg. 7, 38; Hebr. 2, 2) bei der Gesetzgebung wirksam gewesen waren, eng verbunden sind. All dies zusammen macht, dass man bei der Auslegung von Gal. 2, 19 sich gerne vorstellt, dass Paulus hier an eine missglückte Aktivität des Gesetzes im Zusammenhang mit dem entscheidenden Heilsgeschehen denkt. Als Christus den Tod am Kreuz starb, vernichtete er den ganzen Fluch des Gesetzes. Dieses hat nichts mehr mit ihm und mit denen, die zu ihm gehören, zu tun. Viel-

---

[1] Oepke, *comm. ad loc.*: „Was aber nach jüdischer Auffassung höchste Ehre des Gesetzes ist, beweist für Pls dessen Inferiorität. So ist διαταγεὶς δι' ἀγγέλων nach dem Zshg zu verstehen." Vgl. Dibelius, *Geisterwelt*, S. 23 ff., siehe hingegen R. Bring, *Pauli brev till galaterna* (1958), ad loc.

[2] Es scheint hier unklar zu sein, ob Paulus meint, das Gesetz stamme von Gott oder ob er möglicherweise damit rechnet, dass die Engel dessen Urheber sind. Seine wohldokumentierte Schätzung des Gesetzes (Röm. 7, 12 f., vgl. V. 10. 14a. 16b) zeigt doch klar, dass er mit Gott als dessen äussersten Grund rechnet. Der Anlass zu seinen geringschätzigen Aussagen über das Gesetz sind, — ausser dass er an dessen „Interimscharakter" erinnern will (Gal. 3, 16 ff.) — dass es durch den Zustand in der Welt (Röm. 8, 3) in einen Bund mit der Sünde und den „Mächten dieser Welt" hineingezwungen wurde. So ist es so weit gekommen, dass die Sünde durch das Gesetz ihre Macht bekommt (1. Kor. 15, 56), und dass sie mit Hilfe des Gesetzes ihre Tyrannei ausüben kann (Röm. 7, 7–11). Vgl. Reicke, *art. cit.*, S. 49 ff., K. Stendahl, Lagen som övervakare intill Christus, *Sv. Exeg. Årsbok* 18 (1953), S. 161–173.

leicht denkt Paulus auch an das Gesetz, wenn er im 1. Kor. 2, 8 sagt, dass 'keiner von den Mächtigen dieses Aions' (οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου) die Weisheit Gottes kannte, was sich wohl auf den Heilsplan Gottes für die Menschheit bezieht. Denn hätten sie diese Weisheit gekannt, dann hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Diese ἄρχοντες, die hier als die Gegner Jesu auftreten, sind dämonische Kräfte. Es handelt sich vor allem um die Mächte der Bosheit in den Himmeln, nicht um irdische Herrscher, wie z. B. die Anführer der Juden oder Pontius Pilatus[1]. Denn diese waren nur Werkzeuge der unsichtbaren Feinde Christi. Dass diese dämonische Welt mit dem Gesetz eng verbunden ist, haben wir schon konstatiert. Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass Paulus damit rechnet, dass das Gesetz mit seinem Fluch mit den Gewaltigen dieses Aions zusammenwirkte, als diese Christus kreuzigten. Der Ausdruck διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον erhält damit seinen heilsgeschichtlichen Hintergrund. Als das Gesetz Christus zum Tod am Kreuz verurteilte, verlor es definitiv seine Macht über ihn.

Auf der Grundlage von Röm. 6, 1–11 und anderen Texten haben wir zu zeigen versucht, dass das Geschehen um Christus Muster für die Schilderung in Gal. 2, 19 f. geworden ist. Christus ist durch das Gesetz dem Gesetz gestorben. Er wurde gekreuzigt, aber lebt nun Gott. Auf diesem heilsgeschichtlichen Hintergrund schildert der Apostel seine eigene Situation.

Der sakramentale Tod für das Gesetz

Der Tod und die Auferstehung Christi sind also auch in Gal. 2, 19 f. Vorbilder für das Taufgeschehen. Es ist nun unsere Aufgabe — wie anlässlich der Interpretation von Röm. 6, 1–11 und Kol. 2, 11–3, 4 — ganz kurz die „anthropologischen" Konsequenzen dieser Nachfolge in der Taufe, wie sie aus unserer Textstelle gelesen werden können — anzugeben. Wir werden dabei zuerst das „negative" Geschehen festlegen und uns daher fragen, was es, näher besehen, bedeute, dass der Apostel durch das Gesetz dem Gesetz starb, dass er mit Christus gekreuzigt wurde und dass er selbst nicht mehr lebt.

Am problematischsten ist auch in diesem Fall die Aussage des Apostels, er sei *durch das Gesetz* dem Gesetz gestorben. In diesem Ausdruck (διὰ νόμου) sah man oft eine Andeutung auf die eigenen, subjektiven Er-

[1] Vgl. Dibelius, *op. cit.*, S. 89 f., Leivestad, *op. cit.*, S. 106.

fahrungen des Apostels unter dem Gesetz. Man hat es so ausgelegt, dass die Einsicht, dass kein Mensch durch das Gesetz gerecht werden kann (V. 16), ihn auf den Weg des Glaubens geführt hat[1]. Das Gesetz hat ihm sein eigenes Unvermögen in bezug auf die Erfüllung seiner Forderungen gezeigt und ihn dadurch veranlasst, sein Heil in Christus zu suchen[2].

Die Auffassungen von διὰ νόμου, welche die subjektiven Erfahrungen des Apostels unter dem Gesetz betonen, haben heutzutage nur wenige Anhänger. Denn mehr und mehr hat man eingesehen, dass das Denken des Paulus primär konkreten und objektiven Charakters ist[3]. Eine „subjektive" Interpretation des Ausdrucks war übrigens leichter zu verteidigen, so lange man V. 19 nicht als eine Taufaussage anerkannte. Man konnte dann die Stelle leichter ungefähr so auslegen, wie eben angedeutet wurde. Man fasste den Ausspruch des Apostels als Beweis für einen psychischen Prozess auf, in dessen Verlauf er zur Einsicht kam, dass die Gnade und der Glaube notwendig waren. Wenn man dagegen, wie viele gegenwärtige Interpreten[4], Gal. 2, 19 f. als Tauftext auffasst, so wird die „subjektive" Interpretation noch unwahrscheinlicher[5]. Man kann sich natürlich immer noch denken, dass der Apostel hier sagen will, er habe durch das Gesetz so niederschlagende Erfahrungen gemacht, dass er sich in die Gemeinschaft der Kirche flüchtete und in der Taufe vom Gesetz befreit wurde. Es gibt indessen wenig — trotz Röm. 7, 10 ff. — das für eine solche Interpretation spricht.

Wie soll aber der Ausdruck διὰ νόμου aufgefasst werden, wenn die „subjektive" Auslegung nicht stichhaltig ist? Es bleibt nicht viel Anderes übrig, als ihm eine „objektive", heilsgeschichtliche Interpretation zu geben. Der Apostel hatte hier den heilsgeschichtlichen Verlauf vor Augen. Es war das Gesetz, das mit seinem Urteil Christus kreuzigte (Gal. 3, 13). Er starb διὰ νόμου. Und die intime Relation zwischen Heilsgeschichte und Taufe, zwischen Christus und den Getauften,

---

[1] Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Galater*[3] (1922), ad loc.

[2] E. de Witt Burton, *The Epistle to the Galatians*[5] (1956), ad loc.

[3] Vgl. Oepke, *comm. ad loc.*

[4] Oepke, *comm. ad loc*, M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates*[5] (1942), ad loc., Schlier, *comm. ad loc.*, Bläser, *Gesetz*, S. 225, Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 57 ff., vgl. Schweitzer, *Mystik*, S. 125 f.

[5] Bonnard, *comm. ad loc.*, scheint von der „subjektiven" Deutung Abstand zu nehmen, trotzdem er verneint, dass es sich hier um einen Tauftext handelt.

macht, dass Paulus, im Gedanken an den Tod Christi, sagen kann: ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον. Diese Aussage braucht jedoch nicht als Ausdruck dafür gesehen zu werden, dass der Apostel sich selbst in „mystischem" Sinne für gleichzeitig mit dem Tode Christi am Kreuz hielt. Sein Wissen darum, dass der Tod Christi nicht nur Vorbild für das Taufgeschehen, sondern vor allem *Grund* dieses Geschehens ist, bringt es mit sich, dass er bisweilen sogar die Bedeutung des Todes Christi für die Menschen schildern kann, ohne etwas von der subjektiven Heilszueignung zu sagen (2. Kor. 5, 14).

Wenn der Ausdruck διὰ νόμου primär auf das heilsgeschichtliche Geschehen bezogen werden darf, so erhält die Fortsetzung des Satzes νόμῳ ἀπέθανον eine individuellere Prägung. Sie gibt Antwort auf die Frage, die in den vorangehenden Versen (V. 14 ff.) behandelt wurde, nämlich in bezug auf das Verhältnis der (Juden-)Christen zum Gesetz. Paulus betont, dass er — wie Christus — aus dem Kompetenzgebiet des Gesetzes weggestorben sei.

Wie immer wenn es um die Relation Vorbild–Nachfolge geht, müssen wir auch hier gewisse entscheidende Ungleichheiten beachten. Der Tod Christi war ein physischer Tod, ein Sterben den menschlichen Bedingungen und auch dem Gesetz. Der Tod des Apostels war von sakramentaler Art. Auch er war eine wirkliche Befreiung vom Gesetz, sowohl als Heilsmittel als auch als Lebensnorm. Da er aber immer noch im Fleische lebt (ἐν σαρκί, Gal. 2, 20), ist diese Freiheit eben noch nicht absolut realisiert. In dieser Hinsicht sind die Freiheit Christi und die Freiheit des Apostels unvergleichbare Grössen. Wir müssen uns daher etwas der Frage widmen, wie Paulus diese Freiheit auffasste, die er durch den Tauftod erlangte.

Dass das Gesetz nichts mehr mit dem Heil des Menschen zu tun hat, geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus den paulinischen Schriften hervor. Mit dieser Form von Freiheit brauchen wir uns hier also nicht mehr zu befassen. Wir können uns damit begnügen, auf einige zentrale Aussagen hinzuweisen: Röm. 3, 21; Gal. 2, 16. 21; 3, 21. In diesem Zusammenhang muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass das Gesetz — wie die Sünde in Röm. 6, 1–11 — immer noch eine potentielle Gefahr für den durch die Taufe befreiten Menschen darstellt. Der Galaterbrief ist ja als Ganzes ein beredter Beweis für die Anstrengungen des Apostels, seine Adressaten davon zu überzeugen, dass sie dem Gesetz — hier als konkurrierende Heilsmacht aufgefasst — gestorben seien. Der Tod für das Gesetz ist also eine Analogie zum Tode

für die Sünde. Er ist schon jetzt wirklich, wird aber erst total, wenn der physische Tod eintritt und der Mensch nicht mehr im Fleisch lebt.

Der Tod in der Taufe bedeutet auch Befreiung vom Gesetz als Norm für die Lebensführung[1]. Dies betont der Apostel bei verschiedenen Gelegenheiten. In Röm. 7, 5 beschreibt er die Wirkung des Gesetzes so, dass es sündige Laster erweckte, 'während wir noch im Fleisch waren' (ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί). Die Befreiung vom Gesetz brachte es jedoch mit sich, dass die Christen „im neuen Wesen des Geistes" dienen (7, 6). Einer ähnlichen Sicht begegnen wir in Gal. 5, 13–18. Der Abschnitt wird mit einer Freiheitsproklamation eingeleitet: „Ihr aber, liebe Brüder, seid zur Freiheit berufen." Darauf folgt eine Warnung vor dem Missbrauch dieser Freiheit. Es gilt, dem Fleisch keinen Anreiz (ἀφορμή) zu gewähren. Und in V. 18 kommt dann der charakteristische Abschluss: „Regiert euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz." Diese Befreiung von der ethischen Normativität des Gesetzes schliessen auch die Aussagen, die die Freiheit vom Gesetz als Heilsmittel enthalten, in sich ein (vgl. die oben angeführten Stellen)[2]. Das Gesetz ist für Paulus eine unteilbare Einheit. Der Tod für das Gesetz wird deshalb zu einer Befreiung von allen seinen Ansprüchen und Geboten.

Soweit scheint alles klar zu sein. Die zahlreichen und emphatischen Aussagen des Apostels über die Freiheit des Christen vom Gesetz scheinen zu zeigen, dass dieses in allem seine Autorität über ihn verloren hat. Das Gesetz ist aufgehoben, oder eher: es hat den Christen als Objekt verloren — um die vorzügliche Formulierung O. Lintons zu gebrauchen[3]. Trotzdem sind noch einige Probleme vorhanden, denen in diesem Zusammenhang Beachtung geschenkt werden muss, auch wenn wir uns hier nur mit Andeutungen begnügen müssen. Das erste besteht darin, dass Paulus trotz seiner früheren Aussprüche über das Gesetz hin und wieder so argumentiert, als wäre das Gesetz für die Christen doch gültig. Oft geschieht es nicht. Nach Bläser sind es acht

---

[1] Eine Distinktion zwischen dem Gesetz als Erlösungsmittel und Lebensnorm zu machen, ist natürlich unpaulinisch. Anlass dazu, dass diese Distinktion hier trotzdem beachtet wird, ist der, dass man mit deren Hilfe das Totale und Definitive in dem Tode für das Gesetz unterstreichen kann. Vgl. A. Juncker, *Die Ethik des Apostels Paulus* 1 (1904), S. 165 ff., Bläser, *op. cit.*, S. 227 f.

[2] Vgl. Eidem, *Det kristna livet* 1, S. 299, O. Linton, Paulus och juridiken, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 21 (1945), S. 173–192 (176 ff.).

[3] Linton, *art. cit.*, S. 185.

Stellen, die in den Parenesen in Frage kommen können[1]. Die von ihm angeführten Texte sind: Röm. 12, 19 f.; 1. Kor. 9, 9 (1. Tim. 5, 18); 14, 34; 2. Kor. 6, 16–18; 10, 17; Eph. 4, 25 f.; 6, 2 f. In vielen Fällen ist es schwer zu entscheiden, ob der Apostel wirklich alttestamentliche Bestimmungen geltend machen will. Verschiedene Male scheint es eher, als hätten sie nur eine Funktion als sekundäre Motivierungen (siehe z. B. Röm. 12, 19 f.; 1. Kor. 14, 34b; Eph. 4, 25 f.; 6, 2), für einen Wandel, der grundlegend von der Gemeinschaft mit Christus bestimmt ist[2]. Bisweilen scheinen die alttestamentlichen Aussagen am ehesten allusionsweise angeführt zu werden (2. Kor. 10, 17), wobei man sich aber in Erinnerung rufen muss, dass für Paulus auch das aufgehobene Gesetz eine Würde besitzt (vgl. Röm. 7, 12), die alle Vergleiche mit unserer Anspielungstechnik irreführend macht. Manchmal wird ersichtlich, dass die alttestamentlichen Zitate typologisch verwendet werden. Was dort beschrieben wird, betrachtet man als eine Andeutung dessen, was nun in Erfüllung gegangen ist (1. Kor. 9, 9 f.; 2. Kor. 6, 16 ff.)[3]. All dies bewirkt, dass wir unter den Zitaten des Apostels aus dem AT kaum etwas ausscheiden können, dem mit Sicherheit entscheidendes Gewicht beigemessen werden kann, *nur* weil es im Gesetz aufgezeichnet ist[4]. Begreiflicherweise sollte dieses Problem eine gründliche Untersuchung erfahren, was jedoch im Rahmen dieser Darstellung nicht geschehen kann. Die Schwierigkeit ist hier nur angedeutet worden[5].

[1] Bläser, *op. cit.*, S. 229.

[2] Vgl. O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (1929), S. 158.

[3] Bezüglich der Anwendung der typologischen Auslegungsmethode im NT siehe Michel, *op. cit.*, S. 152–158, L. Goppelt, *Typos* (1939), E. Starfelt, *Studier i rabbinsk och nytestamentlig skrifttolkning* (1959), S. 245–253. Zur weiteren Orientierung siehe J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (1950).

[4] Vgl. Bläser, *op. cit.*, S. 229 f.

[5] Hier sollte hervorgehoben werden, dass die Ungültigkeitserklärung des Gesetzes für Paulus keineswegs bedeutet, dass die alttestamentlichen *Schriften* für die Christen bedeutungslos geworden sind. Sie bilden im Gegenteil die Basis für das Denken des Apostels (und der Urkirche) über Christus. In ihrer Eigenschaft als Gesetz hat aber die Schrift ihre Bedeutung für die Christen verloren. Zur Frage um Torah und den Christen, siehe Eidem, *op. cit.*, S. 299–312, Michel, *op. cit.*, S. 112–187, Schoeps, *Paulus*, S. 245 ff., R. L. Aldrich, Has the Mosaic Law Been Abolished?, *Biblioth. Sacra* 116 (1959), S. 322–335, P. G. Verweijs, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion* (1960), S. 76–89. Die ziemlich ungleichartigen Auffassungen, die in diesen Untersuchungen zum Vorschein kommen, zeigen, dass viele Probleme noch auf ihre Lösung warten, bevor eine bestehende Einigkeit in diesem Punkt erreicht werden kann.

Eine andere Frage, die aktuell wird im Zusammenhang mit den Aussagen über den Tod für das Gesetz, ist das Problem der Universalität dieses Todes. Sind auch die Heidenchristen durch das Gesetz dem Gesetz gestorben? Teilweise wurde im Vorangehenden die Antwort auf die Frage gegeben. Es gibt bei Paulus eine Tendenz, das Gesetz und die kosmischen Mächte zu einer feindlichen Koalition zusammenzuführen, die mit verschiedenen Geboten die Menschen tyrannisiert[1]. Deshalb ist die Rede vom Tod für das Gesetz — wie wir gesehen haben — gewissermassen eine Parallele zu dem, was der Apostel in Kol. 2, 20 über den Tod der Heidenchristen weg von den Mächten der Welt und den von ihnen herrührenden Satzungen sagt[2].

Derjenige, der durch die Taufe mit Christus gestorben ist, ist also in jeder Beziehung frei vom Gesetz. Er ist in das Christuskollektiv versetzt. Er befindet sich in der Christussphäre. Dass er frei ist vom Gesetz, bedeutet nicht, dass er nun keine Normen mehr hat für seine Handlungsweise. Die Worte Jesu, das Gesetz Christi (Gal. 6, 2; 1. Kor. 7, 10 ff., vgl. V. 25; 9, 14. 21) bilden die Richtlinien für den Wandel der Christen[3]. Und Christus und seine Tat sind das Vorbild, nach dem das christliche Leben geformt werden soll[4]. In der adamitischen Menschheit herrscht weiterhin uneingeschränkt das mosaische Gesetz. Und so lange der Christ im Fleisch lebt, wird das Gesetz eine gefähr-

---

[1] Siehe oben, S. 90 ff.

[2] Hingegen gehört die Rede des Apostels darüber, dass die Heiden Möglichkeit haben, Gott zu kennen und seinem Willen zu gehorchen (Röm. 1, 18 ff.; 2, 14 ff.; vgl. Apg. 17, 22 ff.) nicht in diesen Zusammenhang. Es handelt sich in diesen Texten nicht um ein natürliches *Gesetz*, welches die Heiden kennen sollten. Stattdessen ist der Sinn der, dass Gott durch seine Werke der ganzen Menschheit die Möglichkeit gegeben hat, ihn als Gott zu kennen und anerkennen, und dass die Heiden darum — gleich den Juden — in Schuld vor Gott stehen, weil sie nicht diese Kenntnis ausgenutzt haben. Siehe hierzu O. Cullmann, *Christus und die Zeit*[2] (1948), S. 159 ff., B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955), S. 73–85. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der Offenbarung Gottes vor den Heiden und der Vorstellung von den sog. noachitischen Geboten siehe G., *op. cit.*, S. 77 f., vgl. auch unten, S. 161.

[3] Siehe C. H. Dodd, ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, in *Studia Paulina in honorem* J. de Zwaan (1953), S. 96–110, vgl. idem, The Primitive Catechism and the Sayings of Jesus, in *N.T. Essays. Studies in Memory of* T. W. Manson (1959), S. 106–118, Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 136–146, Gerhardsson, *Memory*, S. 306–323.

[4] Siehe W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (1952), idem, *Rabbinic Judaism*, S. 147–176, Tinsley, *Imitation*, S. 136 f., de Boer, *Imitation*, S. 58 ff.

liche Zugkraft für ihn haben, eine Verlockung sein, gegen die Paulus im ganzen Galaterbrief kämpft. Vielleicht greift Paulus zum Ausdruck Χριστῷ συνεσταύρωμαι, um etwas von der Spannung in dieser Situation wiederzugeben. Die Perfektform weist nicht zurück auf den „Kreuzigungsaugenblick" (den Taufakt). Sie beschreibt vielmehr die Fortsetzung dieses Todes für das Gesetz. Sie beschreibt den Zustand, der das Resultat der Taufe ist. Der Ausdruck Χριστῷ συνεσταύρωμαι will also die verbleibende Todesgemeinschaft mit Christus sichtbar machen (vgl. 6, 14). Verbleibend ist nämlich diese Todesnachfolge notwendigerweise solange der Mensch im Fleisch lebt.

Die Rede von der Kreuzigung mit Christus ist jedoch nicht nur ein Ausdruck für die Schicksalsgemeinschaft der Getauften mit ihm. Sie hat auch eine ethische Tendenz, was uns ein Vergleich mit Gal. 5, 24 andeutet. Auch hier wird von Kreuzigung gesprochen. Diejenigen, die Christus angehören, kreuzigten (ἐσταύρωσαν) ihr Fleisch samt dessen Begierden und Lüsten, sagt der Apostel. Die Aoristform gibt an, dass es sich hier um die Periode handelt, innerhalb welcher die Umkehr und die Taufe stattfand. Die Begierden, die gekreuzigt wurden, sind u. a. diejenigen, die durch das Gesetz (διὰ τοῦ νόμου, Röm. 7, 5) erregt wurden. Im Ausdruck Χριστῷ συνεσταύρωμαι liegt also — zusammen mit dem Gedanken an die innige Vereinigung mit Christus — ein etisches Moment. Er ist eine erklärende Fortsetzung zu νόμῳ ἀπέθανον im vorangehenden Satz. Gekreuzigt sein mit Christus heisst total gestorben sein für das Gesetz und die dadurch erregten Begierden — nicht zuletzt in diesem Fall für die Lust, durch das Gesetz gerecht zu werden (V. 21). Dieser Tod soll Wirklichkeit sein, trotzdem die Existenz „im Fleisch" fortfährt.

Wenn diese Loslösung vom Fleisch effektiv werden soll, muss das eigene Ich (ἐγώ, V. 20), „der alte Mensch" (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, Röm. 6, 6), zerstört werden. Von seinem eigenen Ich sagt der Apostel, dass es nicht mehr lebe. Es wurde in der Taufe einem sakramental-ethischen Tod geweiht, der die Autorität des Gesetzes über den Apostel gebrochen hat, trotzdem er weiter „im Fleisch" lebt.

Die sakramentale Auferstehung

Diese Aussagen über den Tod mit Christus fordern als Fortsetzung den Gedanken an das Auferstehungsleben mit ihm, da ja das Christusschema Tod–Auferstehung Vorbild für das Taufgeschehen ist. Das Auferstehungsmoment kommt hier durch den Satz ἵνα θεῷ ζήσω zum

Vorschein. Der Ausdruck muss mit Röm. 6, 10b verglichen werden, wo es von Christus heisst, dass er nach seinem Tod für Gott lebe (ζῇ τῷ θεῷ), samt mit der Nachfolgeaussage in V. 11 und deren Ermahnung an die Christen, dass auch sie sich dafür halten sollen, dass sie Gott leben (ζῶντας τῷ θεῷ). Wir haben schon früher, bei der Interpretation von Röm. 6, 10, konstatiert, dass der Dativ τῷ θεῷ in diesem Zusammenhang den Besitzer meint. „Gott leben" heisst also vollkommen abhängig sein von ihm. Das Abhängigkeitsverhältnis, das durch die Auferstehung in der Taufe geschaffen wurde, wird in Gal. 2, 19 mit etwas Altem kontrastiert, nämlich mit der Gebundenheit an das Gesetz. Diese Gegensatzstellung — auf der einen Seite das Gesetz, auf der andern Gott und Christus — kommt auch in Röm. 7, 4 vor. Der Apostel erinnert dort die Adressaten daran, dass sie dem Gesetz getötet sind (ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ) durch den Leib Christi[1], damit sie einem andern angehören (γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ) sollen, nämlich dem, der von den Toten auferstanden ist. Paulus und seine Mitchristen sind also durch ihr Wegsterben aus dem Kompetenzgebiet des Gesetzes zu einem neuen Leben in der Machtsphäre, wo Gott und Christus uneingeschränkt ihre Gewalt ausüben, auferstanden. Die Gemeinschaft mit Christus und die Abhängigkeit von ihm kommen in V. 20 zum Ausdruck: 'Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir' (ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός). Dieser letzte Ausdruck unterscheidet sich von der gewöhnlichen Art, die Verbundenheit mit Christus zu beschreiben. Meistens pflegt sie ja dadurch angegeben zu werden, dass der Gläubige „in Christus" (ἐν Χριστῷ) lebt[2]. Ein sachlicher Unterschied dürfte jedoch kaum vorliegen zwischen den beiden Ausdrucksweisen. Der Mensch, der in Christus ist, lebt ja nicht mehr sein eigenes Leben, sondern ist durchdrungen von dem seinen. Christus lebt in ihm. Mit A. Oepke kann man sagen, dass man diese und ähnliche Aussagen bei Paulus am besten im Lichte der Adam–Christus-Parallele verstehe: „In den Menschen des ersten Aion lebt der erste Adam — soweit man hier von Leben sprechen kann. In denen, die in den anderen Aion versetzt sind, lebt dagegen der zweite Adam, Christus, und dies Leben ist wirkliches Leben."[3]

[1] Der Ausdruck διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ bezieht sich hier sowohl auf Christi irdischen Leib, der am Kreuze festgenagelt wurde, als auch auf sein corpus mysticum, in das die Christen durch die Taufe eingegliedert wurden, vgl. Robinson, *The Body*, S. 46 f.

[2] Vgl. Joh. 15, 4 ff.

[3] Oepke, *comm.*, S. 63, vgl. Gärtner, *op. cit.*, S. 184.

Tauftheologie und Nachfolgegedanke

Abschliessenderweise werden wir hier — wie beim Durchgehen von Röm. 6, 1–11 — auf einige Züge des Textes hinweisen, die andeuten, dass Paulus von den Nachfolgeaussagen in der Evangelientradition beeinflusst sein kann.

Es ist hier von Bedeutung, dass der Apostel sagt, er sei dem Gesetz gestorben. Diese Aussage bezieht sich auf einen Bruch mit der früheren Daseinsweise, welcher fast unfassbar radikalen Charakters ist. Dass der Pharisäer Paulus, der für die Satzungen der Väter ereiferte (Gal. 1, 14), sich selbst befreit fühlt, ja tot für Torah, ist eine Umwälzung von solchem Ausmass, dass sie nur mit dem radikalen Bruch der ersten Nachfolger mit ihren früheren Abhängigkeitsverhältnissen vergleichbar ist[1]. Das Definitive in der Befreiung des Apostels wird nicht zuletzt dadurch hervorgehoben, dass er nun die Existenz unter dem Gesetz in Gegensatz zum Leben für Gott stellt (νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω, vgl. Phil. 3, 7 ff.).

Dass Paulus sich selbst als gekreuzigt mit Christus bezeichnet, kann hier, wie in Röm. 6, 6 als ein Zeichen dafür gehalten werden, dass er Gebrauch von den Logien über das Kreuzestragen in der Nachfolge Christi macht[2]. Die Aussage, dass er selbst nicht mehr lebe (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, V. 20), kann ein Wiederklang der Worte Jesu, dass der Nachfolger sich selbst verleugnen (Matt. 16, 24; Mark. 8, 34), seinem Leben entsagen (*ibid.*) oder es hassen solle (Luk. 14, 26; Joh. 12, 25), sein. Ebenso kann das positive Gegenstück zu dieser Aussage ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός eine paulinische Variante zum zweiten Teil des gleichen Nachfolgelogions sein, wo es heisst, dass das Leben in der Nachfolge Jesu gewonnen wird[3].

Eph. 2, 4–7

Eph. 2, 4–7 und die Taufe

In Eph. 2, 4–7[4] wird von der Befreiung der Getauften von „den Mächten der Welt" und deren Oberhoheit gesprochen und von der

[1] Siehe oben, S. 36 f.

[2] Siehe oben, S. 77 f.

[3] Siehe oben, S. 78 f.

[4] Zur Frage über die Echtheit des Epheserbriefes siehe die Darstellung der Problemlage bei Schlier, *comm.*, S. 22–28. Für unsere bibeltheologische Untersuchung ist die Echtheitsfrage nicht von entscheidender Bedeutung. Der Epheserbrief gehört ideologisch so nahe zusammen mit den anerkannten paulinischen Schriften, dass er auf jeden Fall im Zusammenhang mit diesen behandelt werden muss. Vgl. oben, S. 15, Anm. 2.

Auferweckung der Christen aus dem Tod in der Sünde. Die Taufe wird nicht ausdrücklich als derjenige Akt genannt, in dem diese Befreiung stattfand. Aber ein Vergleich mit Kol. 2, 12 f., wo es sich eindeutig um die Taufe handelt, zeigt, dass unsere Textstelle sich auf dieselbe entscheidende Situation bezieht. Besonders auffallend ist die sachliche und terminologische Ähnlichkeit zwischen Eph. 2, 5 und Kol. 2, 13. In beiden Fällen wird vom Tod in der Sünde gesprochen. Weiter wird die Befreiung davon als eine Tat Gottes geschildert: συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ (Eph. 2, 5), συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ (Kol. 2, 13). Sieht man auf den Kontext im übrigen, so ist die Ähnlichkeit auch auffallend. In beiden Texten wird vom verdrehten Wandel der Adressaten vor der Heilszueignung gesprochen. Und da die entscheidende Veränderung der Situation nach Kol. 2, 11 ff. von der Taufe herrührt, so dürfte das Verhältnis in Eph. 2, 4–7 dasselbe sein[1].

Exegese des Textes

Eph. 2, 4–7 ist somit ein Tauftext. Aber er unterscheidet sich in ein paar Beziehungen von den Texten, die wir bis jetzt behandelten. In diesen wurde das Taufgeschehen als ein Tod und eine Auferstehung mit Christus geschildert. In Eph. wird der sakramentale Tod nicht genannt. Stattdessen handelt es sich um den Tod in der Sünde. Aus diesem wird der Mensch durch die Taufe gerettet, die als ein Lebendigmachen und Auferstehung mit Christus beschrieben wird. Der Verfasser begnügt sich aber nicht nur damit, von der Auferstehung zu sprechen. Er geht weiter und beschreibt das Taufgeschehen als eine Himmelfahrt mit Christus, als eine Inthronisation mit ihm. Auch in dieser Beziehung unterscheidet sich unser Text von früher behandelten Abschnitten[2].

Wenn der Apostel die Inthronisation der Getauften mit Christus auf diese Weise hervorhebt, so will er den Ephesern klarmachen, dass sie von „den Mächten der Welt" und deren Oberhoheit befreit sind. Hier geht es doch nicht eindeutig um eine Befreiung vom mosaischen Gesetz oder von heidnischen Kultvorschriften. Jedenfalls wird dies nicht betont. Es handelt sich stattdessen um eine Rettung aus einem verkehrten Wandel. Die Taufe ist ein Loslösen aus diesem Wandel „nach dem

[1] Siehe den Vergleich bei Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 70 f., vgl. N. A. Dahl, Dopet i Efesierbrevet, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 21 (1945), S. 85–103.

[2] Zu der Relation zwischen unserem Text und Röm. 6, 1–11; Kol. 2, 11–13 siehe Dahl, *art. cit.*, S. 87 ff.

Mächtigen, der in der Luft herrscht" (κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀερός, V. 2)[1]. Dieser Fürst der Geisterwelt hatte seinen Angriffspunkt in ihrem Fleisch. Denn Paulus erinnert die Adressaten an eine Zeit, da sie den Begierden des Fleisches folgten und tot waren in den Sünden. Die Befreiung, die er schildert hat deshalb sachlich eine enge Parallele in Röm. 6, 2 mit der Rede vom Tod der Sünde (τῇ ἁμαρτίᾳ). Der Unterschied besteht darin, dass in Röm. die Befreiung als sakramentaler Tod beschrieben wird und in Eph. als sakramentale Auferstehung und Himmelfahrt.

Dass das Christusgeschehen das Muster für dieses Lebendigmachen und diese Erhöhung ist, geht schon aus den vielen Zusammensetzungen mit σύν hervor. Am deutlichsten zeigt es sich aber in 1, 19 ff. Dort wird von der Tat Gottes mit Christus gesprochen. In Übereinstimmung mit der gewaltigen Stärke seiner Kraft (ἐνέργεια, vgl. Kol. 2, 12) wirkte er in Christus, auferweckte ihn von den Toten und setzte ihn zu seiner Rechten in der himmlischen Welt (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), über jeden Fürsten, jede Gewalt, jede Macht und jeden Herrscher (ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης). Diese Tat Gottes ist Ursache und Vorbild für das, was sich in der Taufe vollzieht.

Wir haben früher konstatiert, dass die Aussagen des Apostels über die Auferstehung der Getauften mit Christus nicht primär futurische Prägung haben[2]. Sie beziehen sich vor allem auf das aktuelle Auferstehungsleben, auf das, was jetzt schon wirklich ist, auf den Wandel in der Neuheit des Lebens (Röm. 6, 4) und das verborgene Leben mit Christus in Gott (Kol. 3, 3). Erst bei der Parusie werden sie ihre Vollendung erreichen. Etwas Ähnliches gilt auch für die Beschreibung der Inthronisation der Getauften mit Christus im Epheserbrief. Auch er bezieht sich nicht primär auf die endgültige Verherrlichung mit ihm,

---

[1] Betreffs der „Dämonologie" die im corpus paulinum vorliegt, z. B. in 1. Kor. 2, 8; 10, 20; Gal. 4, 8 ff., Eph. 1, 20 f., Kol. 2, 8 ff. 18. 20, siehe Dibelius, *Geisterwelt*, Percy, *Probleme*, S. 156–169, 254–261, Leivestad, *Christ the Conqueror*, S. 92–115, Schlier, *comm.*, S. 102 f., G. H. C. Macgregor, Principalities and Powers, *New Test. Stud.* 1 (1954–55), S. 17–28, J. A. Fitzmyer, A feature of Qumrân Angelology and the Angels of I Cor. XI. 10, *New Test. Stud.* 4 (1957–58), S. 48–58. Parallelen zur Vorstellung vom „Mächtigen, der in der Luft herrscht," liegen u. a. in Asc. Is. 11, 23; vgl. Test. Benj. 3, sowie in der Qumranliteratur, z. B. 1QS: 3, 13 ff., vor. Zu dieser Frage siehe Davies, in *Scrolls* (Stendahl Hrsg.), S. 179 f., D. Flusser, The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity, in *Scripta Hierosol.* 4 (1958), S. 215–266 (217 ff.).

[2] Vgl. oben, S. 69 ff.

wie es z. B. in Röm. 8, 18 der Fall ist. Denn der Aorist συνεκάθισεν weist zurück auf einen bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit[1]. Auch die Lösung Schnackenburgs scheint nicht ganz zufriedenstellend zu sein, wenn er vom „proleptischen Verfahren" des Apostels spricht[2]. Paulus sei der endgültigen Verherrlichung so gewiss, dass er von ihr als von einem aktuellen Besitz spreche, trotzdem diese Erhöhung noch nicht vollkommen realisiert sei. Eine annehmbare Interpretation scheint möglich zu sein, wenn man auf die korporative Betrachtungsweise, die im corpus paulinum belegt werden kann, Rücksicht nimmt. Christus, das Haupt der Gemeinde (1, 22), der Erstling unter den Auferstandenen, nimmt eine Herrscherstellung in der himmlischen Welt ein, erhöht über alle dämonischen Mächte (1, 20 ff.). Das hat zur Folge, dass diejenigen, die zu seinem Leib gehören, eine entsprechend souveräne Haltung gegenüber allen Mächten innehalten[3]. Sie brauchen „dem Mächtigen, der in der Luft herrscht" nicht mehr zu gehorchen. Denn durch ihre Zugehörigkeit zum Leib Christi (vgl. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, V. 6) haben sie Anteil am Triumph über die dämonische Welt. Dies liegt in der Aussage über die Inthronisation der Getauften mit Christus im Himmel.

Tauftheologie und Nachfolgegedanke

Wie in Kol. 2, 11 ff. sind auch in Eph. 2, 5 ff. relativ wenige Züge zu finden, die auf einen Einfluss der Nachfolgeideologie der Evangelientradition schliessen lassen. Dass das Taufgeschehen trotzdem als ein Akt der Nachfolge betrachtet wird, geht jedoch aus dem Text als Ganzem hervor[4]. Und dass die Taufe ein Geschehen σὺν Χριστῷ ist, stellt ein Indiz dafür dar, dass Motive der Nachfolgelogien den Verfasser

---

[1] Trotz der intimen Zusammengehörigkeit zwischen Christi Auferstehung und Erhöhung (1, 20 ff.) und der Auferstehung und Intronisation der Christen mit ihm (2, 4–7) werden doch die beiden Akte in zeitlicher Hinsicht auseinander gehalten, vgl. Schnackenburg, *op. cit.*, S. 70 f.

[2] Schnackenburg, *op. cit.*, S. 72.

[3] Percy, *Probleme*, S. 290 (vgl. S. 108 ff.), deutet unsere Textstelle aus dieser korporativen Ansicht heraus. Da er jedoch mit Gleichzeitigkeitsvorstellungen arbeitet, ist es unklar, welche Rolle die Taufe eigentlich in seiner Deutung spielt. H. Schlier, Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser, in *Die Zeit der Kirche*, S. 159–186 (182), gibt ebenfalls eine Interpretation korporativen Charakters, vgl. gegen diese Deutung Schnackenburg, *op. cit.*, S. 72 f. — Schlier, *comm.* S. 111, Anm. 1, bezeichnet mit Recht Schnackenburgs Einwände als unerklärlich.

[4] Vgl. oben, S. 107.

beeinflusst haben können. Es ist aber noch ein Moment zu beachten. Die Inthronisation der Getauften mit Christus im Himmel braucht nicht nur eine „Verchristlichung" von jüdischen Vorstellungen zu sein (vgl. Dan. 7, 18. 22. 27; 1. Hen. 69, 26 f.). Nach Matt. 19, 28 verspricht Jesus seinen nächsten Nachfolgern (ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι), dass sie bei der Neugeburt der Welt auf zwölf Thronen sitzen und über die zwölf Stämme Israels richten sollen. Es ist möglich, dass die Aussage in Eph. 2, 6 über die Inthronisation der Getauften mit Christus eine Umwandlung dieses Logions darstellt.

Diese Durchsicht der zentralen paulinischen Tauftexte hat gezeigt, dass die entscheidenden Ereignisse der Heilsgeschichte die Muster für das Taufgeschehen bilden. Der Tod, das Begräbnis und die Kreuzigung Christi sind Vorbilder für den sakramental-ethischen Tod des Menschen für die Sünde, das Gesetz und „die Mächte der Welt". Seine Auferstehung und Himmelfahrt erhalten ihre Entsprechungen in der Auferstehung und Erhöhung, die in der Taufe stattfinden und die sich im Wandel in der Neuheit des Lebens und in der Freiheit und Souveränität gegenüber allen Mächten manifestieren. Die Analogie zwischen der Heilsgeschichte und der Taufe wird weiter dadurch akzentuiert, dass die Auferstehung und die Erhöhung in Röm., Eph. und Kol. — sowohl in bezug auf Christus als auch in bezug auf die Getauften — als eine Tat Gottes beschrieben wird.

In den paulinischen Schriften wird also schon der Eintritt des Menschen in den Christuszusammenhang als ein Akt der Nachfolge betrachtet. Durch das Nacherleben der zentralen Ereignisse der Heilsgeschichte wird er von seiner Sklaverei befreit und in die Sphäre Christi eingefügt.

Übergangsabschnitt: Tauf- und Eikonaussagen

Wir werden nun die eigentlichen Tauftexte verlassen und uns einer Materialgruppe zuwenden, die diesen nahesteht, nämlich den paulinischen Eikonaussagen. Dass gerade diese Texte Gegenstand einer Untersuchung vom Standpunkt der Vorbildlichkeit aus werden, beruht vor allem darauf, dass Christus, das Abbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ, 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15) Vorbild ist für die Umwandlung des Menschen, die hier beschrieben wird. Man hat daher Grund — wie bei der Behandlung der Tauftexte — zu untersuchen in welchem Ausmass und in welchem Sinn dies geschieht. Dass diese Eikonaussagen Gegenstand einer Untersuchung gerade im Anschluss an die Tauftexte werden, beruht

darauf, dass sie in bedeutendem Ausmass in taufparenetischem — möglicherweise auch in taufliturgischem — Zusammenhang stehen. Die Umwandlung des Menschen, die diese Texte beschreiben, kann daher in vielen Fällen als eine Konsequenz des Taufgeschehens betrachtet werden, als eine Fortsetzung der sakramentalen Nachfolge.

Die Eikonaussagen im corpus paulinum sind gering an der Zahl. Sie sind aber von grösster Bedeutung für unser Thema. Sie berühren sowohl die Christologie als auch die Anthropologie des Apostels. Das heisst, dass sie das Problem der Vorbildlichkeit Christi und der Nachfolge des Menschen beleuchten können. Sie tragen somit zur Klarlegung der Frage bei, wie Paulus sich den Prozess denkt, durch den sich die Verähnlichung des Menschen mit Christus vollzieht.

ZWEITER TEIL

CHRISTUS ALS VORBILD IN DEN PAULINISCHEN EIKONTEXTEN

Christus als Vorbild in den paulinischen Eikontexten

Einleitende Bemerkungen

Die paulinischen Eikonaussagen, die für unser Thema von Interesse sind, können in zwei Gruppen eingeteilt werden. Im 2. Kor. 4, 4 und in Kol. 1, 15 wird Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet, was sachlich gleichbedeutend ist mit der Aussage Phil. 2, 6 über ihn, dass er ἐν μορφῇ θεοῦ und ἴσα θεῷ sei. Alle übrigen Aussagen im corpus paulinum (mit Ausnahme von Röm. 1, 23) beziehen sich auf die Gottesebenbildlichkeit des (neuen) Menschen[1]. In Kol. 3, 10 wird von des neuen Menschen (kontinuerlicher) Verwandlung κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν gesprochen. In Eph. 4, 24 wird vom „neuen Menschen" gesagt, dass er geschaffen wurde κατὰ θεόν. Im 2. Kor. 3, 18 wird die Verwandlung der Apostel in dasselbe Bild (scil. Christi) im Satz τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα geschildert. Nach Röm. 8, 29 hat Gott vorausbestimmt, dass die Christen der εἰκών seines Sohnes gleichgestaltet (σύμμορφοι) sein sollen. Und im 1. Kor. 15, 49 spricht Paulus davon, dass die Christen bei der Auferstehung das Bild des himmlischen Menschen tragen werden (φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου).

Die paulinischen Eikonaussagen gehen also teils auf eine Gottesebenbildlichkeit Christi, teils auf eine Gottesebenbildlichkeit des Menschen ein. Dabei ist zu beachten, dass die „anthropologische" von der „christologischen" abhängig ist. Christus ist der eigentliche Träger der Gottesebenbildlichkeit. Die Christen haben daran teil, weil sie in „Ähnlichkeit" mit ihm transformiert werden.

Bevor wir zu einer eingehenderen Untersuchung der Eikontexte im corpus paulinum vom Standpunkt der Vorbildlichkeit aus übergehen, ist es notwendig, kurz die alttestamentliche und jüdische Anschauung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu beleuchten. Diese allgemeine und skizzenhafte Zeichnung des Hintergrundes wird bei Bedarf im Verlauf der Darstellung komplettiert[2]. Der Terminus

[1] Dies gilt auch für die Aussage im 1. Kor. 11, 7, was aus V. 3 hervorgeht.

[2] Die unvergleichlich wichtigste Untersuchung zu den Eikonvorstellungen ist J. Jervells Arbeit *Imago Dei* (1960). Trotz den grossen Verdiensten dieser Arbeit

εἰκών, seine Etymologie, seine Anwendung und seine Begriffsgeschichte auf griechischem und hellenistischem Gebiet war in verschiedenem Zusammenhang Gegenstand von Untersuchungen. Von grundlegender Bedeutung ist H. Willms'[1] kurze, aber inhaltsreiche Arbeit. Desgleichen muss, was die hellenistische Epoche betrifft, F. W. Eltesters[2] Dissertation genannt werden. Aus diesen Untersuchungen geht hervor, dass der Terminus von Anfang an die Bedeutung *Abbild* hatte und damit in die Sphäre des μίμησις-Denkens gehörte, dass er aber auch bald die neutralere Bedeutung *Bild* annahm, um schliesslich seine Anwendung auch auf *Vorbild*[3] auszudehnen. Der Terminus εἰκών kann „Bilder" sowohl konkreter als auch abstrakter Natur bezeichnen. Er steht als Bezeichnung für künstlerische Abbildungen, Statuen, Götterbildnisse, Gemälde etc.[4] Er kann aber auch als Ausdruck für Vergleiche, Ähnlichkeiten oder seelische Vorstellungen angewandt werden[5].

---

ist es für uns notwendig, die Eikontexte in die Behandlung aufzunehmen, vor allem weil wir an ihnen vom Gesichtspunkt der Vorbildlichkeit aus interessiert sind. Dazu kommt, dass wir in gewissen Beziehungen von J:s Interpretation abweichen und zwar u. a. auf Grund folgender Dinge: 1) J. schenkt dem alttestamentlichen Hintergrund keine Aufmerksamkeit. 2) Er betrachtet Paulus als Interpretator der Eikontheologie der hellenistischen Gemeinden, diese Theologie aber ist ganz hypothetischen Charakters. 3) Er interpretiert Paulus im Lichte gnostischer Vorstellungen und zwar in einem Masse, das kaum motiviert ist, wenn man die Schwierigkeiten bedenkt, diese Vorstellungen zu datieren und festzustellen, inwieweit Paulus mit frühgnostischen Gedanken vertraut war. Siehe E. Larsson, Imago Dei i Nya Testamentet, *Sv. Exeg. Årsbok* 25 (1960), S. 139–147. Von den übrigen Arbeiten seien u. a. genannt: A. Struker, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der altchristlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte* (1913), G. von Rad, Art. εἰκών D., *Theol. Wörterbuch* (G. Kittel Hrsg.) 2 (1935), S. 387–390 (vgl. idem, *Theologie des Alten Testaments* 1, 1955, S. 148 ff.), G. Kittel, Art. εἰκών E., F., *Theol. Wörterb.* 2, S. 391–396, C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament* (1961), S. 179–213, H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (1956), S. 31–70.

[1] H. Willms, EIKΩN *1: Philon von Alexandreia* (1935).

[2] F.-W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament* (1958).

[3] Willms, *op. cit.*, S. 1 ff., Eltester, *op. cit.*, S. 2 ff.

[4] Willms, *op. cit.*, S. 13 f., Eltester, *op. cit.*, S. 5 ff.

[5] Willms, *ibid.*

Die Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit im Alten Testament

Der paulinische Gebrauch des eikon-Begriffes in „christologischem" und „anthropologischem" Zusammenhang ist bedingt durch das Vorkommen des Terminus in der Schöpfungsgeschichte, Gen. 1, 26 f. LXX gibt das hebräische צלם mit εἰκών wieder, was weitere zehn Male im griechischen AT geschieht[1]. Dazu kommt, dass εἰκών auch dafür verwendet wird, das mit צלם zusammengehörende aramäische צלמא zu übersetzen (14 Male). Die beiden semitischen Wörter bezeichnen eine geschnitzte oder behauene Figur, sie können daher mit Statue, Standbild wiedergegeben werden[2]. Sieht man von den Schöpfungstexten in der Genesis (1, 26 f.; 5, 3; 9, 6) ab, so bezeichnen die beiden Termini in den meisten Fällen ein von Menschen geschaffenes Götterbild. Inwieweit wir in Ps. 39, 7 und 73, 20 einen andern, weniger konkreten Inhalt (Traum- oder Schattenbild) vor uns haben, ist umstritten[3]. Die Frage ist aber auch nicht von entscheidendem Gewicht in bezug auf unsere Darstellung.

Wenn wir nun dazu übergehen, die Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen näher zu prüfen, die im AT mit dem Terminus צלם verbunden sind, so können wir zuerst konstatieren, dass — ausgehend von dem, was soeben von der Bedeutung und der Anwendung des Wortes gesagt wurde — der konkrete Inhalt des Ausdruckes dem Denken über des Menschen „Ähnlichkeit" mit Gott ebenfalls sein Gepräge gibt[4]. Freilich ist es ein umstrittenes Problem, wie der Ausdruck בצלמנו resp. כדמותנו in Gen. 1, 26 f. aufgefasst werden

---

[1] Ausserdem gibt εἰκών סמל (dreimal), פסל (zweimal) und דמות (einmal) wieder.

[2] Siehe ausser den Lexika P. Humbert, *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (1940), S. 155 ff. Vgl. weiter Eltester, *op. cit.*, S. 13 ff.

[3] Zu diesem Übersetzungsproblem siehe E. Würthwein, Erwägungen zu Psalm 73, in *Festschr. f.* A. Bertholet (1950), S. 532–549 (540), vgl. dagegen Eltester, *op. cit.*, S. 14.

[4] S. H. Hooke, *In the Beginning* (1947), S. 37 f., Humbert, *op. cit.*, S. 163 ff.

soll[1]. Verschiedene Interpreten lassen die Präpositionen entscheidend werden für die Auslegung. Man fasst diese als *beth essentiae* und *kapf veritatis* auf, was dann in V. 27 zur Übersetzung führt: „*zum* Bilde Gottes schuf er ihn." Geht man bei der Interpretation von den beiden Substantiven aus, bleibt sich das Resultat im grossen und ganzen gleich. צלם und דמות können als Bezeichnungen für das Vorbildliche bei Gott selbst aufgefasst werden. Der Inhalt wäre dann der, dass der Mensch *nach* dem Bilde Gottes geschaffen worden sei (vgl. LXX: κατ' εἰκόνα). Welche Interpretation man auch wählt, so ist vom Konkreten und Anthropomorphen im Abbilddenken nicht wegzukommen. Der Mensch ist seiner äusseren Gestalt und seiner inneren Beschaffenheit nach ein Abbild der Gottheit[2]. Kraft seiner Nähe zu und seiner „Ähnlichkeit" mit Gott herrscht er über die übrigen Geschöpfe (Gen. 1, 26 ff.; 2, 19). Er hat teil am Leben der Gottheit. Dies kommt im sog. zweiten Schöpfungsbericht zum Ausdruck (Gen. 2, 7 ff.), wo es heisst, Gott habe Adam Lebensodem (נשמת חיים) in die Nase geblasen und ihn dazu bestimmt, Edens Lustgarten (V. 15), wo er Zugang zum Baum des Lebens hatte (V. 9), zu pflegen. Religionsgeschichtlich gesehen ist der erste Mensch ein göttliches Wesen[3].

---

[1] In bezug auf die verschiedenen Möglichkeiten siehe die Übersichten bei Jervell, *Imago Dei*, S. 21, und Eltester, *op. cit.*, S. 17 ff. Was die Präpositionen betrifft, siehe P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (1923), § 133c, g, und O. Grether, *Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht* (1951), § 89, K. Vgl. auch Humbert, *op. cit.*, S. 150 ff.

[2] Das Vorkommen des Terminus דמות ist keine Verschwächung des konkreten und anthropomorphen Abbild-Denkens. Denn auch dieses Wort ist konkreten Inhaltes, wie die Darstellung von Humbert zeigt, *op. cit.*, S. 158 ff. Vgl. I. Engnell, „Knowledge" and „Life" in the Creation Story, *Suppl. to Vet. Test.* 3 (1955), S. 103–119 (112), idem, Art. Människan, mänskligheten 1., *Sv. Bibl. Uppslagsverk* (I. Engnell–A. Fridrichsen Hrsg.) 2 (1952), Sp. 386–393, Jervell, *op. cit.*, S. 21 f., Anm. 21. Vgl. weiter von Rad, Art. εἰκών, *Theol. Wörterb.* 2, S. 389. Die Gottesebenbildlichkeit wird hier sowohl körperlich als auch geistig aufgefasst, vielleicht sogar primär körperlich. Siehe dagegen beispielsweise W. Rudolph, Das Menschenbild des Alten Testaments, in *Festg. f.* H. Schreiner (1953), S. 238–251 (248 f.), wo die Gottesebenbildlichkeit auf spekulativ theologische Manier in der moralischen Verantwortung des Menschen gesehen wird.

[3] Vgl. Engnell, *Suppl. to Vet. Test.* 3, S. 112: „The conception is naively anthropomorphic. Adam is a divine being among other such beings." Siehe auch C. A. Simpson, The Book of Genesis, in *The Interpreter's Bible* 1 (1952), S. 437–848 (485). Vgl. S. Michelet–S. Mowinckel–N. Messel, *Det Gamle Testamente* 1 (1929), S. 3.

Wir werden später[1] die Frage etwas berühren, was der Sündenfall für Konsequenzen für den Gedanken der Gottesebenbildlichkeit des Menschen hatte. Hier sei nur hervorgehoben, dass er — nach allem zu schliessen — nicht als etwas total Zerstörerisches in bezug auf das Abbild betrachtet werden darf. Eine solche Vorstellung wäre übrigens ziemlich schwer vereinbar mit dem anthropomorph geprägten Abbilddenken. Das Abbild, צלם, den Menschen als körperlich-seelisches Wesen gibt es ja auch noch nach dem Sündenfall. Deshalb haben wir auch keine Aussage bewahrt, wo klar hervorgehoben wird, dass die Gottesebenbildlichkeit durch Adams Sünde *total* zerstört worden sei. Es ist bezeichnend, dass der Richterspruch über Adam (Gen. 3, 17 ff.) keine klare Andeutung enthält, dass er seine Gottesebenbildlichkeit durch den Sündenfall ganz verwirkt habe.

Dieser Umstand kommt u. a. darin zum Ausdruck, dass von Adam in Gen. 5, 3 gesagt wird, er habe einen Sohn gezeugt, ihm ähnlich und als sein Abbild (בדמותו und כצלמו)[2]. Dass dieser Ausdruck wirklich andeuten soll, dass die Gottesebenbildlichkeit von Adam auf Set übergeht, erhellt daraus, dass wir in den zwei vorangehenden Versen eine Rekapitulierung des Schöpfungsberichtes, Gen. 1, 26 f., haben, wo Adams „Ähnlichkeit" mit Gott betont wird (בדמות אלהים עשה אתו). Das Dazwischenkommen der Sünde hat somit die Gottesebenbildlichkeit nicht ausgelöscht. Sie kann sogar auf Adams Nachkommen übergehen. In gewissem Sinn könnte man geradezu behaupten, Adam trete hier mehr als früher in seiner Gottesebenbildlichkeit hervor. Er imitiert den Schöpfungsakt Gottes. Er führt selbst eine göttliche Tat aus. Er schafft ein neues Wesen, ihm ähnlich und als sein Abbild[3]. Diese „gesteigerte" Gottesebenbildlichkeit hat er jedoch auf Kosten der „ursprünglichen" erworben. Denn die Einsicht und das Vermögen, Nachkommen hervorzubringen, wurde ihm erst im und mit dem Sündenfall eigen[4]. Jedoch wurde gleichzeitig die „ursprüngliche" Gottes-

[1] Siehe unten S. 125 f.

[2] Man kann hier beobachten, dass die beiden Präpositionen ב und כ im Vergleich mit Gen. 1, 26 das Nomen gewechselt haben, was darauf hindeuten dürfte, dass eine scharfe Distinktion der beiden nicht möglich ist.

[3] In der Tat kann man hier von einer dritten Variante des Schöpfungsberichtes sprechen. Vgl. I. Engnell, Art. Noa 1. *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2, Sp. 458–462.

[4] Dieselbe Sicht liegt — nach allem zu schliessen — auch im Bericht von der Geburt des Kain (Gen. 4, 1b) vor. Wie die sprachlichen Schwierigkeiten auch gelöst werden mögen, der Gedanke scheint der zu sein, dass der Mensch nun Gott darin ähnlich sei, dass er Nachkommen hervorbringen könne. Vgl. Engnell,

ebenbildlichkeit reduziert, vor allem dadurch, dass die individuelle Unsterblichkeit verloren ging (Gen. 3, 19. 22 f.)[1].

Von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist auch in Gen. 9, 6 die Rede. In den einleitenden Versen des Kapitels wird geschildert, wie Noah und seinem Haus die Herrschaft über die übrigen Geschöpfe zuerteilt wird — ein wesentliches Element der Gottesebenbildlichkeit (vgl. Gen. 1, 28; 2, 19 f.). Darauf folgt in V. 5 f. die Versicherung, dass dem Totschlag eines Menschen jederzeit eine göttliche Bestrafung folgen werde. Motiviert wird diese dadurch, dass Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen habe. Auch die Menschen der Ära Noahs werden folglich als gottesebenbildlich betrachtet dank ihrer Abstammung vom ersten Menschen. Der Sündenfall und die sich steigernde Verderbtheit (Gen. 6, 11 f.) haben die Ebenbildlichkeit nicht total zerstört. Der Mensch ist als körperlich-seelisches Wesen immerfort ein Abbild der Gottheit, so lange er existiert[2].

Die Stellen der Genesis, die wir hier behandelt haben, sind die alttestamentlichen Texte, die am deutlichsten von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen sprechen. Die Tatsache, dass es wenige sind, hat es mit sich gebracht, dass man im Allgemeinen der Ansicht ist, der Gedanke an die Gottesebenbildlichkeit des Menschen sei nach alttestamentlicher Anschauung nur ein Nebenmotiv. So behauptet z. B. von Rad[3], dass die israelitische Religion vom Gedanken beherrscht sei, der Abstand zwischen Gott und Mensch sei unendlich, und die Vorstellung

---

Suppl. to Vet. Test. 3, S. 115, H. Ringgren, Är den bibliska skapelseberättelsen en kulttext?, *Sv. Exeg. Årsbok* 13 (1948), S. 9–21 (19), idem, *Word and Wisdom* (1947), S. 101. Zur selben Frage siehe K. Budde, Die Erklärung des Namens Ḳajin in Gen. 4, 1, *Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss.* 31 (1911), S. 147–151.

[1] In bezug auf die Spannung zwischen dieser Anschauung und der Sicht, die in Gen. 1, 28 zum Vorschein kommt, wonach das Zeugungsvermögen zur schöpfungsmässigen Ausrüstung gehört, siehe Engnell, *art. cit.*, S. 118 f.

[2] Engnell hebt im Art. Människan, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2, Sp. 388, hervor, dass schon die Urgeschichte des Menschen in Bundeskategorien geschildert wird. Der erste Bund ist der „Adamsbund", der zweite der „Noahbund". Durch den letztgenannten wird die erste Schöpfung erneuert nach dem Sündenfall, obschon gesagt werden kann, dass es auf der „Basis der Relativität" geschehe, da ja der Mensch durch den Fall Adams ein sündhaftes und mangelhaftes Wesen ist.

[3] von Rad, Art. εἰκών, *Theol. Wörterb.* 2, S. 388: „es erscheint sozusagen nur am Rand des at.lichen Zeugniskomplexes." Siehe dagegen J. Pedersen, *Israel* 2 (engl. Aufl. 1940), S. 498 ff. P. macht geltend, dass im älteren Israel kein unüberwindlicher Gegensatz zwischen der menschlichen und der göttlichen Sphäre herrschte.

von Gottesebenbildlichkeit liege folglich an der Peripherie der alttestamentlichen Tradition. In gleicher Richtung geht Jervell[1], der konsequenterweise seine Untersuchungen der Eikonvorstellungen erst mit dem spätjüdischen Material beginnt.

Es dürfte jedoch klar sein, dass man keinen genügenden Begriff von den Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen im AT erhält durch eine Untersuchung, die hauptsächlich lexikalischen Linien folgt. Die Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer wird auch auf andere Weise als mit direkten Abbildtermini beschrieben. Eine gründliche Inventaraufnahme aller Aussagen im AT, welche irgendwie dieses Thema berühren, kommt für uns nicht in Frage. Es sollen nur einige Andeutungen gemacht werden.

Der Text, welcher den früher behandelten Überlieferungen am nächsten kommt, ist bekanntlich Ps. 8. Primär geht es hier nicht um den Menschen im Allgemeinen. Ps. 8 ist ein Königspsalm[2]. Es muss in diesem Zusammenhang hervorgehoben werden, dass die Vorstellung, der König sei in besonderem Grad gottesebenbildlich, sowohl in Israel

---

[1] Jervell, *Imago Dei*, S. 21, Anm. 18: „Es gibt ja offenbar keine alttestamentliche Gottebenbildlichkeitstheologie, die direkt etwas zu der Vorstellung im Spätjudentum beitragen kann."

[2] Wir schliessen uns hier der königlich-messianischen Interpretation des Psalmes an, die von einer Anzahl skandinavischer Forscher vertreten wird. Siehe I. Engnell, Die Urmenschvorstellung und das Alte Testament, *Sv. Exeg. Årsbok* 22–23 (1957–58), S. 265–289. E. zeigt u. a., dass die verwendete Terminologie in die königsideologische Sphäre gehört und dass die Aussagen in V. 4–9 Beispiele für den königlichen Dritte-Person-Stil sind. Vgl. idem, Art. Människan, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2, Sp. 392. Siehe weiter H. Ringgren, *The Messiah in the Old Testament* (1956), S. 20 (was Ps. 8 betrifft): „At first sight these words seem to refer to man in general or to Adam, but there is reason to believe that they were originally said about the king." Vgl. G. W. Ahlström, *Psalm 89* (1959), S. 158. Eine ähnliche — obschon keine identische — Auffassung bei Aa. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* (1948), S. 39. Eine daran erinnernde Interpretation — allerdings mit starken Reservationen — bei S. Mowinckel, Urmensch und „Königsideologie", *Studia Theol.* 2 (1948), S. 71–89 (84 ff.). Nach M. ist der Mensch mit königlichen Termini geschildert. Es geht aber um einen gewöhnlichen Menschen. Gegen die Auffassung, Ps. 8 sei ein Königspsalm, wendet sich u. a. H.-J. Kraus, *Psalmen* 1 (1960), S. 70. Für eine allgemeine Kritik der Theorien der Königsideologie im AT siehe K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (1961). Vgl. G. W. Ahlströms Kritik von B. in *Sv. Exeg. Årsbok* 26 (1961), S. 135–143, idem, Die Königsideologie in Israel, *Theol. Zeitschr.* 18 (1962), S. 205–210.

als auch im übrigen vorderen Orient eine weitverbreitete Anschauung ist[1]. Der אנוש und בן אדם, von dem in Ps. 8 gesprochen wird, ist der sakrale König. Von ihm heisst es in V. 6, dass Gott ihn ein wenig niedriger als (ein) göttliches Wesen gemacht habe (ותחסרהו מעט מאלהים) und ihn mit Ehre und Herrlichkeit (כבוד und הדר) kröne. Er habe ihn eingesetzt, um über die ganze Schöpfung zu herrschen (V. 7). Alle lebenden Geschöpfe seien ihm untertan (V. 8 f.). Der israelitische König nimmt hier dieselbe Stellung ein, wie sie dem „Urkönig", Adam, in Gen. 1, 28 und 2, 19 f. zugeschrieben wird, was durchaus erklärbar ist, wenn man bedenkt, dass die Schilderungen vom ersten Menschen und seiner hohen Stellung von den Vorstellungen vom israelitischen König und seinem status beeinflusst wurden. Beide haben teil am Leben der Gottheit. Und die Gottesebenbildlichkeit beider soll sich u. a. in ihrer Herrschaft über die Schöpfung manifestieren.

Von der „Gottähnlichkeit" des Königs berichten auch die Aussagen in Ez. 28, 2–10 und 11–19[2]. Dass der Prophet hier gegen den König von Tyrus polemisiert hat keine Bedeutung, wenn es darum geht, die Sicht auf die Gottesebenbildlichkeit des Königs zu beurteilen. Denn die Kritik des Propheten ist in all ihrer Schärfe doch ein Beweis dafür, dass er und seine Umgebung die Anschauung kennen, nach der der König der göttlichen Sphäre angehört. Im ersten Abschnitt, V. 2–10, schimmert diese Anschauung durch die Polemik des Propheten hindurch. Er ironisiert, dass der König sich selbst einen Gott (אל) nennt und sagt, er sitze auf einem Götterthron (מושב אלהים), der sich mitten im Meer (בלב ימים) befinde. Der König wird für klüger denn Daniel gehalten (V. 3), und es wird gesagt, dass er mit Weisheit sich Reichtum erworben habe (V. 4). In besonderem Grad kommt der Gedanke an Gottesebenbildlichkeit im zweiten Abschnitt, V. 11–19, zum Ausdruck. Er wird dort deutlich mit dem „Urkönig", Adam, verglichen, der nach dem Bilde Gottes und als sein Ebenbild geschaffen wurde[3]. Er

[1] Vgl. z. B. den von I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (1943), als Motto angeführten Text: „The shadow of God is Man, and men are the shadow of Man. Man, that is the King, (who is) like the image of God."

[2] Für eine eingehendere Analyse und Diskussion des Textes siehe Engnell, *Sv. Exeg. Årsbok* 22–23, S. 273 ff., und die Literaturhinweise, die dort gegeben werden. Vgl. weiter Ahlström, *Psalm 89*, S. 116.

[3] Mit der Diskussion über das komplizierte Verhältnis zwischen Königsideologie und Urmenschenvorstellungen brauchen wir uns nicht zu befassen. Es genügt für uns zu konstatieren, dass der israelitische König und der „Urkönig" Adam bisweilen in den gleichen Kategorien gezeichnet werden. Zur angedeuteten Diskussion

steht an der Spitze aller Wesen. Er ist voller Weisheit und vollkommen schön. Er wohnt in Eden, dem Lustgarten Gottes. Seine Kleidung besteht aus kostbaren Steinen. Er ist ein Cherub. Er wurde auf den heiligen Berg Gottes gesetzt (בהר קדש אלהים). Er ist ohne Tadel (תמים) vom Tage seiner Erschaffung an (V. 15). Diese Stellung verwirkt aber der König — gleich Adam — durch seine Ungerechtigkeit (V. 16). Sein „Sündenfall" bringt es mit sich, dass er vom Berge Gottes verwiesen wird.

Der Gedanke an die Gottesebenbildlichkeit des Königs zeigt sich auch deutlich in andern alttestamentlichen Texten. In Ps. 2, 7 heisst es im Orakel Gottes, das sich an den König richtet: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget." Dieselbe Anschauung treffen wir in Ps. 110, 1: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse lege." In Ps. 45, 7 f. wird der König ausdrücklich אלהים genannt. Und im 1. Reg. 3, 28 heisst es, dass die Weisheit Gottes (חכמת אלהים) in Salomo wohnte[1].

Auch andere Menschen mit grosser Geisteskraft — die wohl auch zur königlichen Kategorie gerechnet werden[2] — werden mit göttlichen Zügen gezeichnet. Moses wird als אלהים vor Pharao gesetzt (Ex. 7, 1). Er ist weiter אלהים im Verhältnis zu Aaron (Ex. 4, 16). Samuel steigt als אלהים aus dem Totenreich auf (1. Sam. 28, 13). Und von Henoch heisst es (Gen. 5, 24), dass er mit Gott wanderte und von ihm hinweggenommen wurde.

Diese königlich-messianische Linie erhält, was die Gottesebenbildlichkeit betrifft, ein besonderes Gepräge in den Menschensohnvorstellungen. Ausgehend von der vertieften Kenntnis der israelitischen Königsideologie, welche die Forschung der letzten Jahrzehnte gezeitigt hat[3], dürfte es ziemlich klar sein, dass die Gestalt des Menschensohnes

---

siehe u. a. MOWINCKEL, *art. cit.*, vgl. IDEM, *He that Cometh* (1956), S. 181–186, und ENGNELL, *art. cit.*

[1] AHLSTRÖM, *op. cit.*, S. 116, Anm. 2, lenkt die Aufmerksamkeit auf die Parallelität von Gott und König in Ex. 22, 27: „Den 'Göttern' sollst du nicht fluchen, und den Obersten (נשיא) in deinem Volk sollst du nicht lästern."

[2] Vgl. ENGNELL, *Studies*, S. 174 f., siehe weiter IDEM, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1² (Hrsg., 1962), besonders die Art. Adam 1., Sp. 18–21, und Mose 1., Sp. 311–323 (320 ff.).

[3] Zu der prinzipiell wichtigen Literatur auf diesem Gebiet gehören u. a. PEDERSEN, *Israel* 2, S. 33–106, S. H. HOOKE (Hrsg.), *Myth and Ritual* (1933), IDEM (Hrsg.), *The Labyrinth* (1935), IDEM (Hrsg.), *Myth, Ritual, and Kingship* (1958), G. WIDENGREN, Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter, *Religion och Bibel* 2

im Wesentlichen eine spezielle Form des alttestamentlichen Messianismus ist, welcher seinen Ursprung im israelitischen Königtum hat[1]. Der Terminus בן אדם kommt, wie wir gesehen haben, schon in Ps. 8, 5 als Epitheton des Königs vor (vgl. Ps. 80, 18; 146, 3). In Dan. 7, 13 ff. ist der kommende Erlöser (בר אנש) eine ganz überirdische Gestalt. Die Wesenszüge und Funktionen, die an anderer Stelle im AT dem König und dem in königlichen Kategorien geschilderten ersten Menschen zugeschrieben werden, sind hier auf einen kommenden, himmlischen Erlöser übertragen worden. Das bedeutet u. a., dass er die Elemente, die zur Gottesebenbildlichkeit des Königs gehörten, geerbt hat. Er weilt in der Nähe Gottes (vor dem Hochbetagten עתיק יומיא). Wie Adam wird ihm ein „universelles" Reich zugeteilt (V. 14, vgl. Gen.

(1943), S. 49–75, IDEM, *Ps. 110 och det sakrala kungadömet i Israel* (1941), IDEM, *Religionens värld*[2] (1953), S. 254–288, IDEM, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum* (1955), ENGNELL, *Studies*, IDEM, Art. Konung, kungadöme, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 1332–1337, A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (1955).

[1] Siehe I. ENGNELL, Art. Människosonen 1., *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2, Sp. 399–403, IDEM, *Biblioth. Orient.* 8 (1951), S. 187–192, AA. BENTZEN, *Messias*, S. 71 ff. Auch diejenigen Forscher die bestreiten, dass der Ursprung der Menschensohngestalt in der Königsideologie zu suchen sei und stattdessen damit rechnen, dass diese Gestalt mit ausserisraelitischen Urmenschenvorstellungen Zusammenhang habe, geben zu, dass zwischen den Schilderungen des israelitischen Königs und des Menschensohns wesentliche Verbindungen bestehen, siehe E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (1946), S. 145 ff. MOWINCKEL, *He that Cometh*, S. 420–434, lehnt jedoch jegliche Wesensgemeinschaft zwischen dem Menschensohn und dem alttestamentlichen Messianismus ab. — A. FEUILLET gibt in Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique, *Rev. Bibl.* 60 (1953), S. 170–202, 321–346 (siehe vor allem S. 170 ff.), eine Übersicht über die Diskussion in bezug auf den Ursprung der Menschensohnideologie. F. selbst meint, dass die Menschensohnkonzeption bei Daniel von der Vision in Ez. 1, 26 f. (דמות כמראה אדם) inspiriert sei, wo die doxa Jahves in menschlicher Gestalt gezeichnet ist, S. 180–202. F. distanziert sich somit von der Idee, die Urmenschenvorstellungen oder die Königsideologie seien für die Ausformung der Gestalt des Menschensohnes von Bedeutung gewesen. — J. A. EMERTON, The Origin of the Son of Man Imagery, *Journ. of Theol. Stud.* 9 (1958), S. 225–242, behauptet, dass die Menschensohngestalt, die auf den Wolken kommt, Jahve selbst entspreche, da dieser dieselben Züge aufweise. Zuletzt kann die Beschreibung Jahves und des Menschensohnes auf die kanaaneische Mythologie betreffs Ba'al zurückgehen. Eine ähnliche Auffassung vertritt J. MORGENSTERN in Son of Man of Daniel 7, 13 f., *Journ. of Bibl. Lit.* 80 (1961), S. 65–77. M. gibt jedoch der Möglichkeit, dass der König ursprünglich die Gottheit repräsentiert habe, mehr Raum.

1, 28; 2, 19)[1]. Das von der Königsideologie her wohlbekannte Motiv von der Ewigkeit dieses Reiches (Ps. 45, 7; 89, 5. 28 ff. 37 f.; 110, 1. 4; 2. Sam. 7, 16) wird stark hervorgehoben (V. 14, vgl. auch 2, 44). Die Gottesebenbildlichkeit in qualifiziertem Sinn ist damit über die gewöhnliche menschliche Sphäre hinausgehoben und konzentriert sich in einer transzendenten, eschatologischen Erlösergestalt.

Das bedeutet keineswegs, dass dem gewöhnlichen Menschen *jede* Form von Gottesebenbildlichkeit aberkannt wurde. Solange das Königtum eine aktuelle Realität in Israel war, hielt man das Volk des Königs für seiner Gottesebenbildlichkeit teilhaftig. Wenn auch der König primär derjenige ist, der Gottes Sohn genannt wird (Ps. 2, 7; 110, 1), so kann doch auch das Volk als Ganzes dieselbe Bezeichnung erhalten (Ex. 4, 22; Jer. 3, 19; Hos. 11, 1). Die Gottesebenbildlichkeit des Volkes ist auf das Engste mit dem König verbunden. Sie wird zu einem guten Teil als eine Analogie zu derjenigen des Königs betrachtet[2]. Daher kann die Stellung des Volkes und des Königs zu Gott mit einer gleichartigen Terminologie geschildert werden (Ps. 80, 9. 16. 18). Mit dieser übertragenen Gottesebenbildlichkeit hängt die Sonderstellung Israels durch den Bund mit Jahve nah zusammen (Ex. 19, 5 ff.). Diese Zusammengehörigkeit hat nicht nur eine gewisse Gottesebenbildlichkeit zur Folge (Ex. 19, 6; 22, 31). Sie enthält auch die Forderung an das Volk, dem Gott des Bundes nachzueifern (Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 26).

Die Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen kommen jedoch auch auf andere Weise zum Ausdruck, auf eine Weise, die ihnen vielleicht mehr „universellen" Charakter gibt. Wir haben schon hervorgehoben, dass das Gottesebenbildlichkeitsdenken stark anthropomorphes Gepräge hat. Der Mensch als körperlich-seelisches Wesen ist ein Ebenbild der Gottheit. Diese Ansicht ist nicht nur in denjenigen Texten vorherrschend, die unter dem Einfluss der Schöpfungstradition in Gen. 1, 26 f.

---

[1] Möglicherweise kann man seine Herrschaft über die Weltreiche, die in der Gestalt von wilden Tieren geschildert werden (V. 3 ff. 12), als ein Gegenstück zu Adams Herrscherstellung über die Tiere (Gen. 1, 28; 2, 19 f.) betrachten. Vgl. die ähnliche Interpretation bei J. Coppens, Le messianisme sapiential et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique, *Suppl. to Vet. Test.* 3, S. 33–41 (40).

[2] Zur Beleuchtung des korporativen Denkens, das die Vorstellungen vom Übertragen der Eigenschaften des Königs (und des Stammvaters) auf das Volk möglich macht, siehe Pedersen, *Israel* 1 (engl. Aufl. 1926), S. 13 ff., 51 ff., 474 ff., A. R. Johnson, The rôle of the King in the Jerusalem Cultus, in *The Labyrinth* (Hooke Hrsg.), S. 71–111.

stehen. Auch im sog. zweiten Schöpfungsbericht in Gen. 2, 7 spiegelt sich eine gleichartige Auffassung. Wenn Jahve den Menschen aus Staub bildet und ihm nachher Odem (נשמת חיים) in seine Nase bläst, wird er „zu einer lebendigen Seele" (לנפש חיה). Wir treffen hier auf die selbe anthropologische Ansicht wie in Gen. 1, 26 f. Denn der Terminus נפש kann — wie צלם und דמות Gen. 5, 3 — als Bezeichnung für die Ganzheit des Menschen als physich-psychisches Wesen stehen[1]. Und dass es den Gedanken an Gottesebenbildlichkeit auch in dieser Schöpfungstradition gibt, geht daraus hervor, dass das aus Staub geformte Wesen teilhat an נשמת חיים. Der Odem Jahves dringt durch es hindurch und macht es zu einem gottesebenbildlichen Geschöpf. Dies verbindet es auf einzigartige Weise mit der Gottheit[2].

Die Wesensähnlichkeit, die nach Gen. 2, 7 zwischen Mensch und Gott besteht wird in den alttestamentlichen Texten auf verschiedene Weise beschrieben. Die Aussagen von der „Gottähnlichkeit" des Königs, die wir eben erst behandelt haben, gehören mindestens teilweise in diese Sphäre. Aber auch gewöhnliche Menschen sind Träger einer gewissen Wesensähnlichkeit mit Gott. Irgendeine ausführliche Spekulation über dieses Thema kommt nicht vor. Aber der Gedanke daran schimmert an verschiedenen Stellen durch, u. a. dann, wenn Gott in menschlichen Kategorien gezeichnet wird.

Nach israelitischer Vorstellung hat Gott einen Körper. In der Berufungsvision Jesajas (6, 1 ff.) heisst es, dass der Herr auf einem hohen und erhabenen Thron sass, und dass die Schleppe seines Mantels den Tempel füllte[3]. Seine Körperlichkeit ist nicht besonders hervorgehoben, wird aber deutlich vorausgesetzt. In Is. 30, 27–30 tritt sie stark hervor. Es wird von seinen Lippen, seiner Zunge, seinem Atem, seiner Stimme und seinem Arm gesprochen. Eine gleichartige Schilderung liegt in Ps. 18, 8–17 vor. Wir hören von seiner Nase, seinem Mund, seinen Füssen, seiner Stimme und seiner Hand. Dass es sich nicht nur

---

[1] Siehe vor allem Pedersen, *Israel* 1, S. 99–181, und G. Pidoux, *L'Homme dans l'Ancien Testament* (1953), S. 10 ff.

[2] Der Lebensodem von Jahve erhebt Adam über die übrige Schöpfung. Er macht, dass er נפש חיה in qualifiziertem Sinne ist.

[3] Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*[3] (1959), S. 86, lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass hier nicht von einem einzigen Körperteil Jahves gesprochen wird. Dies ist jedoch kein Argument gegen die anthropomorphe Auffassung von Gott. Die Beschreibung der Vision Jesajas ist im Ganzen und in den Einzelheiten (der Thron, der Saum des Mantels) von den Vorstellungen über Jahve als Grosskönig bestimmt. Vgl. zu diesem Text Ez. 1, 26.

um eine verblichene Bildsprache handelt, sondern um Vorstellungen mit höchst konkretem Inhalt, geht u. a. auch aus einem so späten Text wie Dan. 7 hervor. Gott wird dort — in einer Szene, die kaum als bildliche Darstellung beabsichtigt ist — als ein alter Mann mit schneeweissem Gewand und Haaren, weiss wie Wolle, dargestellt.

Aus diesen hier angeführten Beispielen — wie aus einer Unzahl anderer Texte[1] — können wir erkennen, dass die Israeliten sich Gott als ein Wesen mit Körper und Seele vorstellten. Sie dachten sich ihn als Grossmensch. Dieser grosse Mensch ist natürlich oft in königlichen Kategorien gezeichnet (Is. 6, 1; Dan. 7, 9). Und es besteht wohl auch kein Zweifel darüber, dass er typisch israelitische Züge trug. Das naiv Anthropomorphe in den Vorstellungen kann es jedoch mit sich gebracht haben, dass der Gottesebenbildlichkeitsgedanke bisweilen einen „universelleren" Charakter erhalten hat. Sogar die Heiden können ja — in all ihrer Verderbtheit — Züge aufweisen, die sie mit der Gottheit gemeinsam haben. Auch sie stammen, nach den alttestamentlichen Genealogien, letztlich von Adam ab, der nach dem Bilde Gottes und als sein Ebenbild erschaffen wurde (Gen. 5 und 10). Expressis verbis wird diese Form von Gleichheit nie betont, was natürlich ist, wenn man daran denkt, dass sich das Interesse selbstverständlich auf Israel und dessen Stellung konzentrierte.

Wir haben früher gesehen, dass der Sündenfall nicht als totale Zerstörung von Adams Gottesebenbildlichkeit aufgefasst wird. Auch nach dem Fall bleibt er ein Ebenbild Gottes — wenn auch in reduziertem Sinn. Sein *status* ist doch durch den Fall verändert worden. Die wichtigste Veränderung besteht darin, dass er vom Baum des Lebens verwiesen wurde und damit der individuellen Unsterblichkeit verloren ging (Gen. 3, 19. 22). Zum Negativen in der Verwandlung gehört auch, dass er sich von mühsamer Arbeit von dem Boden ernähren sollte, den Jahve verdammt hatte (Gen. 3, 17 ff.).

Parallel zu den Vorstellungen von der — trotz dem Sündenfall — verbliebenen Gottesebenbildlichkeit läuft in der Genesis und dem

---

[1] Siehe z. B. die von Boman, *op. cit.*, S. 84 ff., angeführten Texte. B. fasst die menschlichen Züge im Bilde Gottes als Symbole für die Eigenschaften Gottes auf, nicht als eine Anthropomorphisierung in gewöhnlichem Sinn. Eine solche Distinktion ist jedoch vom Material her kaum motiviert. Derselben unhaltbaren Unterscheidung begegnen wir bei M. Zobel, Art. Anthropomorphismus, *Enc. Jud.* 2 (1928), Sp. 885–905. Siehe vor allem die zahlreichen Beispiele von Anthropomorphismen, die Sp. 886–888 angeführt werden.

übrigen AT der Gedanke an die von Adam herstammende Sündhaftigkeit, Schwachheit und Vergänglichkeit der Menschen. Der stufenweise Zerfall der Menschheit, wie er in Gen. 4–11 geschildert wird, wird dort offenbar als direkte Konsequenz von Adams Versündigung betrachtet. Im übrigen AT aber wird die Schlechtigkeit und die Sterblichkeit des Menschen nicht *ausdrücklich* in Zusammenhang mit Adams Fall gebracht[1]. Dies schliesst jedoch keineswegs aus, dass die Sündenfalltradition bisweilen im Hintergrund steht. So kann z. B. ein gewisser Zusammenhang zwischen Gen. 3, 17 ff. auf der einen und Ps. 90, 3 ff.; Job 10, 9 ff.; 34, 14 f. auf der andern Seite gefunden werden, eine Verbindung, die allerdings nichts über das gegenseitige Verhältnis der Überlieferungen aussagt. Es ist üblicher, dass man die Ursache zu den bedrückenden Verhältnissen der eigenen Existenz zeitlich näher als in der Urgeschichte sucht. In diesem Zusammenhang begegnen wir den wohlbekannten Vorstellungen, Gott suche wegen der Missetaten der Väter die Nachkommen bis ins dritte und vierte Glied heim (Ex. 20, 5; 34, 7; Num. 14, 18; Deut. 5, 9). Die Ansicht ist doch vorherrschend, dass die aktuellen Sünden des Menschen fast mit mechanischer Notwendigkeit Unglück und Untergang mit sich bringen (1. Sam. 2, 9; Ps. 1, 6; 9, 18; 31, 18; 34, 22; 112, 10; 146, 9; Prov. 10, 7. 27 f.). In dem Masse wie die Ursachen zum verdrehten Benehmen des Menschen Gegenstand von Spekulationen werden, kann seine staubhafte und zerbrechliche Natur als Erklärung dienen (Ps. 78, 38 f.; 103, 12 ff.; Eccl. 5, 5)[2].

In den alttestamentlichen Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen dominiert somit die messianische Linie. Der König ist — gleich dem in königlichen Kategorien geschilderten ersten Menschen — ein Ebenbild Gottes. Von grösster Bedeutung für die weitere Entwicklung ist, dass die Gottesebenbildlichkeit des Königs — wie die übrigen messianischen

---

[1] Ein Zeichen dafür, dass die Gottesebenbildlichkeit dem Menschen auch nach dem Fall geblieben ist, dürfte das sehr hohe Alter sein, das nach Gen. 5 die ersten Generationen erreicht haben.

[2] Zu diesem Problem siehe PEDERSEN, *Israel* 1, S. 435 ff. Siehe weiter IDEM, The Fall of Man, *Norsk Teol. Tidsskrift* 56 (1955), S. 162–172. P. hebt dort hervor, dass der Bericht über den Fall Adams seltsam isoliert sei im AT. Der Gedanke, dass die unglücklichen Bedingungen des Menschenlebens eine direkte Folge der Sündhaftigkeit des Menschen sei, ist nicht ausgesprochen. Er fügt hinzu: „But the assumption of such a conception is in the Israelite view of righteousness and sin, and the history of the people tended in that direction." (S. 167.)

Züge — mit der Zeit eschatologisiert und auf einen kommenden Messias konzentriert werden, vor allem auf die Gestalt des Menschensohnes.

Daneben tritt auch der Gedanke an eine „allgemeinere" Gottesebenbildlichkeit hervor. Israel hat durch seinen Zusammenhang mit dem König und seinem Bund mit Jahve eine Art abgeleitete Gottesebenbildlichkeit. Inwieweit auch andere Völker in irgendeinem Sinn für gottesebenbildlich gehalten wurden, ist unsicher. Der Zusammenhang der Gottesebenbildlichkeit mit dem israelitischen Königtum und der Bundesideologie spricht am ehesten gegen einen solchen Gedanken. Allerdings kann es der stark anthropomorphe Charakter der Gottesebenbildlichkeit mit sich gebracht haben, dass auch Nichtisraeliten bisweilen eine Form von Gottesebenbildlichkeit zugeschrieben wurde. Aus ganz natürlichen Gründen kommen jedoch keine Spekulationen zu diesem Thema vor.

Dem Gedanken an die Gottesebenbildlichkeit im AT steht der Gedanke an des Menschen Sündhaftigkeit und Sterblichkeit gegenüber. Trotz dem Wissen um die Sünde rechnet man aber damit, dass die Ähnlichkeit mit der Gottheit nicht ganz verloren gegangen sei. Auch Adams Nachkommen — nicht zuletzt das Bundesvolk — können, wenn auch in beschränktem Masse, als gottesebenbildlich betrachtet werden.

Die Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit im Spätjudentum

1. *Die messianische Gottesebenbildlichkeit*

Auch im vielschichtigen jüdischen Material kann man dieselben Grundzüge in den Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen wahrnehmen, die wir im AT gefunden haben. Das besagt keineswegs, dass die Linien, auf die wir die Aufmerksamkeit richten, eine absolut dominierende Position in der reichverzweigten jüdischen Literatur einnehmen[1]. Uns genügt es, dass die Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen des AT:s hier weiterleben — wenn auch teilweise in veränderter Form — und dass sie daher denkbar sind als Hintergrund der urkirchlichen Auffassung von Christus als Gottes εἰκών. Die messianische Linie wird vor allem durch die Menschensohngestalt im *1. Hen.* repräsentiert. Der überirdische Erlöser, der hier geschildert wird, ist mit dem Menschensohn im Buche Daniel identisch und zeigt — was die Gottesebenbildlichkeit betrifft — dieselben Züge wie dieser. Er weilt in der Nähe Gottes und wartet auf seine Epiphanie (46, 1; 48, 2; 49, 2). Die Aussagen darüber sind in vielen Fällen Ausdruck der Vorstellung über seine Präexistenz[2]. Am deutlichsten tritt dieser Gedanke in 62, 7 hervor. Dort heisst es, dass der Menschensohn von Anfang an verborgen war[3], dass der Höchste ihn „in der Nähe seiner Macht" bewahrt habe und ihn „den Auserwählten" offenbart habe. In 48, 3[4] wird gesagt, dass sein Name „vor dem Herrn der Geister" genannt wurde, bevor die Sonne und die übrigen Himmelskörper erschaffen wurden (vgl. V. 6). Und nach 39, 7 sieht Henoch in seiner Vision den Aufenthaltsort „des Aus-

---

[1] Siehe Jervells Gesamtdarstellung, *Imago Dei*, S. 15–121.

[2] Siehe Sjöberg, *Menschensohn*, S. 83–101.

[3] Vgl. 4. Esra 13, 52.

[4] In bezug auf die Diskussion, inwieweit es sich in diesem Text um eine „reale" oder eine „ideelle" Präexistenz handle, siehe Sjöberg, *op. cit.*, S. 88 ff. Sj. selbst nimmt eine reservierte Stellung ein gegenüber dem Gedanken an eine „reale" Präexistenz in V. 3. Man kann diese Vorsicht als übertrieben betrachten, wenn man auf den Kontext Rücksicht nimmt.

erwählten"[1] in Gottes Nähe (unter den Flügeln des Herrn der Geister), wo er verborgen lebt, in Erwartung, seinen eschatologischen Auftrag zu erfüllen.

Wie in Dan. (7, 14, vgl. 7, 18. 27) wird auch nach 1. Hen. dem Menschensohn eine Macht zu richten und zu herrschen von universellem Charakter zuerteilt (48, 5; 51, 3 ff.). Diese Herrschaft soll sich bei seiner Epiphanie manifestieren (61, 8 ff.; 62, 1 ff. 6; 69, 27 ff.). Sie ist somit eine eschatologische Grösse. Die enge Verbindung zwischen Gott und Menschensohn kommt vorwiegend in den Schilderungen vom Gericht des Menschensohnes zum Ausdruck. Trotzdem es der Menschensohn ist, der auf dem Thron der Herrlichkeit sitzt, um Gericht zu halten (51, 3; 61, 8; 62, 2), ist Gott selbst der Agierende (ibid.)[2]. Er ist es, der den Menschensohn auf den Thron der Herrlichkeit setzt (61, 8; 62, 2). Er proklamiert ihn zum Richter (62, 1). Seine Macht verjagt die Könige und die Mächtigen, die den Menschensohn um Erbarmen anrufen (62, 9 ff.). Dass diese Auffassung von der intimen Zusammengehörigkeit von Gott und Menschensohn ihre Wurzeln letztlich in der altisraelitischen Ansicht über die Relationen zwischen Jahve und seinem Gesalbten hat, dürfte klar sein. Es genügt, in diesem Zusammenhang auf Ps. 2 und 110 hinzuweisen.

Die einzigartige Stellung, die der Menschensohn im 1. Hen. im Verhältnis zu Gott einnimmt, macht, dass er der eigentliche Träger der Gottesebenbildlichkeit ist. Ein wesentlicher Zug dieser ist die Weisheit. Gott selbst ist deren Ursprung (49, 1)[3]. Sie ist aber auch nahe mit dem Menschensohn verbunden[4]. Er wird (beim Gericht) die Geheimnisse der Weisheit, die ihm Gott eröffnete, offenbaren (51, 3). In ihm ist der Geist der Weisheit (49, 3). Er offenbart verborgene Geheimnisse (46, 3). In seiner (und Gottes) Nähe gibt es Quellen der Weis-

---

[1] Zur Diskussion über die Identität des Auserwählten und des Menschensohnes siehe u. a. M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (1931), S. 242 ff. L. bestreitet, dass es sich um eine und dieselbe Heilsgestalt handele. Diese Auffassung kann jedoch schwerlich verteidigt werden. Siehe die Argumentation bei N. Johansson, *Parakletoi* (1940), S. 101 f., und Sjöberg, *op. cit.*, S. 17 ff., 95 f. Beide betonen, dass der Menschensohn, der Auserwählte und der Gerechte (38, 2) Termini sind, die unauflöslich zusammen gehören und die alle dieselbe Heilsgestalt bezeichnen.

[2] Vgl. Sjöberg, *op. cit.*, S. 81 ff.

[3] So schon nach alttestamentlicher Anschauung, siehe Pedersen, *Israel* 1, S. 198 f. Vgl. weiter Ringgren, *Word and Wisdom*, S. 127 f.

[4] Vgl. Ringgren, *op. cit.*, S. 121, Sjöberg, *op. cit.*, S. 103 ff.

heit, aus denen „die Durstigen" trinken und von Weisheit erfüllt werden können (48, 1).

Die Weisheit wird somit als eine gemeinsame Eigenschaft Gottes und des Menschensohnes aufgefasst. Nun begegnen wir jedoch im 1. Hen. — wie in der Weisheitsliteratur des AT:s und in anderen jüdischen Schriften — Aussagen, in denen die Weisheit mit persönlichen Zügen gezeichnet wird. Natürlich geht nicht immer klar aus diesen Texten hervor, ob die Weisheit, von der gesprochen wird, als eine Eigenschaft Gottes oder als ein selbständiges Wesen betrachtet werden soll (84, 3; 99, 10; vgl. Sir. 1, 1–10; Bar. 3, 29)[1]. Und selbst in den Fällen, wo die Weisheit deutlich als eine Person geschildert wird, kann man nicht immer feststellen, ob es sich um eine dichterische Darstellung oder um eine wirkliche Hypostasierung handelt. Trotzdem ist es sicher, dass die Weisheitsliteratur des AT:s und ein Teil der altjüdischen Schriften die Weisheit in vielen Fällen als ein selbständiges, aber Gott nahestehendes Wesen darstellen[2].

Die Frage nach dem Ursprung der persönlich aufgefassten Weisheit ist umstritten. Wahrscheinlich begegnen wir hier dem religionshistorisch wohlbekannten Phänomen, dass eine göttliche Eigenschaft oder Funktion abgespalten und hypostasiert wird[3]. Die Weisheit, die nach alttestamentlicher Ansicht zu Jahve und dem König gehört, wurde später in gewissen Kreisen als selbständiges Wesen aufgefasst[4]. Analogien zu einer ähnlichen Entwicklung können übrigens auch im Rahmen der alttestamentlich-jüdischen Tradition belegt werden. So können z. B. die Gerechtigkeit, der Zorn, das Wort und der Geist Gottes als Repräsentanten für Gott geschildert werden, als Hypostasen

---

[1] Vgl. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* 1 (1927), S. 415 f., welcher jedoch allzu geneigt zu sein scheint, die Möglichkeit von Hypostasierungen zu bestreiten. Siehe dagegen Ringgren, *op. cit.*, S. 154 f.

[2] In bezug auf die zweifelhafteren Fälle haben wir Grund, Ringgren beizustimmen, der über das Verhältnis von bildlicher und realistischer Darstellung in den alttestamentlich-jüdischen Schriften sagt: „Whether we like to call this a poetic metaphor or not, is of less importance if we only remember that the metaphor has not been so faded and empty as we like to imagine", *op. cit.*, S. 155.

[3] Beispiele dieses Phänomens aus verschiedenen Religionsgebieten finden sich bei Widengren, *Religionens värld*, S. 58, 62, 77, 88, 120 ff. Vgl. Ringgren, *op. cit.*, S. 132 f. Die bekannte Hypothese von W. L. Knox, dass die Weisheit eine Replik zu Isis sei (The Divine Wisdom, *Journ. of Theol. Stud.* 38, 1937, S. 230–237) wird von den meisten modernen Forschern abgelehnt.

[4] Siehe dazu Ringgren, *op. cit.*, S. 149–171, Widengren, *op. cit.*, S. 122 f.

seines Wesens. In diesem Zusammenhang kann auch an die eigentümlich selbständige Stellung zwischen Gott und Israel erinnert werden, welche Torah im rabbinischen Judentum einnahm[1]. Es ist wahrscheinlich, dass sich in bezug auf die Entwicklung der Anschauung über die Weisheit als persönliches Wesen Einflüsse fremder Religionen geltend machten und dass diese den Hypostasierungsprozess weiter gefördert haben[2]. Die Weisheit, als selbständiges Wesen aufgefasst, ist daher wahrscheinlich eine Hypostase von Jahves חכמה. Die Wesensverwandtschaft mit Gott macht, dass die Weisheit Träger einer besonderen Gottesebenbildlichkeit wird. Sie tritt damit gewissermassen als Doppelgängerin des Menschensohnes auf, ein Umstand, den wir sofort näher beleuchten werden. Es sei hier nur nebenbei bemerkt, dass es kaum Zufall ist, dass Ähnlichkeiten zwischen ihnen aufgezeigt werden können. Sie gehören vom ersten Augenblick an eng zusammen. Der Menschensohn hat — wie wir gesehen haben — die Gottesebenbildlichkeit, die dem König in älterer Zeit zugeschrieben wurde, übernommen. Durch seine Gottesebenbildlichkeit war dieser der Weisheit Gottes teilhaftig (1. Reg. 3, 28; Ez. 28, 3 f.), der göttlichen Eigenschaft, die später abgespalten und hypostasiert wurde. Denkt man an diesen gemeinsamen Hintergrund des Menschensohnes und der Weisheit, so ist es nicht erstaunlich, dass ihnen bisweilen die gleichen Funktionen zugeschrieben und sie mit gleichartigen Ausdrücken geschildert werden. — Interessante Spuren dieser Zusammengehörigkeit zwischen Messiasideologie und Weisheitsspekulation können im AT, nicht zuletzt in LXX, entdeckt werden. Wie H. Windisch[3] hervorgehoben hat, herrscht eine offenbare Ähnlichkeit zwischen Micha 5, 1 und Prov. 8, 22 (vgl. Sir. 24, 9). Vom Messias heisst es in Micha 5, 1: καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος, was an die Proklamation der Weisheit in Prov. 8, 22 f. erinnert: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ ... πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ. Daraus erhellt, dass sowohl eine terminologische als auch eine sachliche Übereinstimmung der beiden Texte vorliegt (vgl. Sir. 24, 9: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με). Sowohl Messias als auch die Weisheit werden mit gleichartiger Terminologie als präexistente Wesen geschildert. Der Gedanke an die Präexistenz des Messias ist

---

[1] Siehe unten, S. 136 f.

[2] Vgl. Ringgren, *op. cit.*, S. 132 f., 147 ff., 171.

[3] H. Windisch, Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, in *Neutest. Stud. f.* G. Heinrici (1914), S. 220–234 (228 f.).

wahrscheinlich auch in Ps. 110, 3[1] (LXX 109, 3) zu finden, wo es vom König heisst: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε[2]. Diese Aussage erinnert auch sachlich und terminologisch an die Beschreibung der Weisheit in Prov. 8, 22 ff., nicht zuletzt an V. 24 f. (vgl. Sir. 24, 3).

Die Ähnlichkeiten zwischen Messiasideologie und Weisheitsspekulation ist jedoch, wie schon angedeutet wurde, am greifbarsten in bezug auf den Menschensohn und die Weisheit. Das geht klar aus dem 1. Hen. hervor.

Die Weisheit ist im 1. Hen. eine Eigenschaft des Menschensohnes[3]. Sie kann aber auch als selbständiges Wesen geschildert werden. Es wird gesagt, die Weisheit hätte (von Gott) einen Aufenthaltsort im Himmel erhalten. Am deutlichsten geht dies aus 42, 1 f. hervor. Sie suchte eine Ruhestätte unter den Menschen, fand aber keine (vgl. dagegen Sir. 24, 5–11). Sie kehrte daher an ihren Platz zurück und liess sich unter den Engeln nieder. Die Weisheit ist hier offensichtlich in persönlichen Kategorien geschildert. Was aber die Aussage im übrigen enthält, ist schwer zugänglich. Ihre Funktion scheint vor allem die zu sein: die Erhabenheit der Weisheit über das Menschliche hervorzuheben. Ohne Verbindung zur Welt der Menschen ist die Weisheit nach dem 1. Hen. jedoch nicht. So heisst es in 48, 7, dass die Weisheit Gottes (des Herrn der Geister) den „Heiligen" und den „Gerechten" den Menschensohn offenbart habe. Wie der Menschensohn ist die Weisheit als Richter über die ganze Welt gesetzt (92, 1). Bei der Auferstehung wird sie sich selbst den Gerechten schenken (91, 10). Es kann somit von der Weisheit gesagt werden, sie trage messianische und daher auch gottesebenbildliche Züge[4]. In diesem Zusammenhang

[1] In bezug auf die Probleme, die TM in diesem Vers bietet, siehe Aa. Bentzen, *Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer* (1939), ad loc.

[2] LXX hat hier — mit gewisser Unterstützung der hebräischen Texttradition — יְלִדְתִּיךָ an Stelle von יַלְדֻתֶיךָ gelesen. Siehe die Darstellung bei Bentzen, *comm. ad loc.*, Widengren, *Psalm 110*, S. 9 f.

[3] Vgl. die Zusammenstellung bei W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*[2], (1955), S. 158 ff.

[4] E. Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, *Theol. Literaturzeit.* 86 (1961), Sp. 161–174, betont stark die Relation zwischen der Weisheit und Adam. Er interpretiert Adam in Urmenschkategorien. — Die augenfällige Zusammengehörigkeit zwischen dem König-Messias und der Weisheit geht aus einer Vielfalt von Stellen der alttestamentlich-jüdischen Tradition hervor. Siehe darüber A. Robert, Les attaches littéraires bibliques de Prov. I–IX, *Rev. Bibl.* 43 (1934), S. 42–68, 172–204, 374–384; 44 (1935), S. 344–365, 502–525, Ringgren, *Word and Wisdom.* S. 97, 142 f.; vgl. S. 147, wo R. die Ansicht vertritt, dass

muss jedoch hervorgehoben werden, dass die Weisheit — obschon sie öfters als weibliches Wesen geschildert wird — kaum so anthropomorph aufgefasst wird wie der Menschensohn. Es liegt wohl immer ein gewisses Gleiten zwischen persönlichem Wesen und „philosophischer" Idee vor. Dieser Umstand hindert jedoch nicht, dass die Weisheit auf Grund ihrer Stellung zwischen Gott und Menschen oft mit messianischen Wesenszügen und Funktionen ausgerüstet wird, die ganz offensichtlich mit der Menschensohnideologie zusammenhängen. Dies wird noch deutlicher, wenn wir zur eigentlichen Weisheitsliteratur übergehen. In *Prov.* 8, 22–31 (vgl. 3, 19), in dem Text, den wir neulich berührt haben, bezeichnet sich die Weisheit selbst als ein präexistentes Wesen und zwar auf eine Weise, die die Gedanken auf die Aussagen über die Präexistenz des Menschensohnes im 1. Hen. und auf die Schilderungen von des Königs Stellung in Ez. 28, 12 ff. (vgl. Micha 5, 1) lenkt. Sie ist das erste der von Gott ausgegangenen Wesen (V. 22)[1]. Sie ist als Gesalbte eingesetzt (נסך) von Ewigkeit her (V. 23). Sie wurde geboren, bevor die Tiefen waren und bevor es noch Quellen gab (V. 24). Als Gott die Welt schuf, war sie zugegen (V. 27 ff.). Sie befand sich an seiner Seite, als seine Gehilfin, als sein Architekt (אמון, V. 30)[2]. Diese Beschreibung der Weisheit demonstriert ihre enge Verbindung mit Gott, ihre „Ähnlichkeit" mit ihm. Zugleich weist die Schilderung auch gewisse Züge auf, die in die messianische Sphäre gehören. Es kann somit gesagt werden, dass die Weisheit als selbständiges Wesen in königlich-messianischen Kategorien gezeichnet sei, was wiederum ihre Gottesebenbildlichkeit unterstreicht.

In *Sir.* 24, 1–11. 19–23 wird die Weisheit als ein selbständiges,

---

es sich desgleichen so verhalte, dass „the general idea of a goddess has influenced the shaping of personal Wisdom". Siehe auch IDEM, Art. Vishet 1., *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2, Sp. 1588 f.

[1] In bezug auf die Interpretationsmöglichkeiten zu diesem Vers siehe ausser den Kommentaren u. a. C. F. BURNEY, Christ as the APXH of Creation, *Journ. of Theol. Stud.* 27 (1926), S. 160–177 (160–173), JERVELL, *Imago Dei*, S. 200 f., Anm. 107, RINGGREN, *op. cit.*, S. 101, P. HUMBERT, „Qânâ" en Hébreu Biblique, in *Festschr. f.* A. BERTHOLET (1950), S. 259–266. — Nach I. ENGNELL, Art. Bildspråk 1., *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 283–312 (293 f.), zeigt die Terminologie, dass es sich ursprünglich um ein Stück reiner Königsideologie hohen Alters handle, die vom König als dem Sohn Gottes ausgehe, während die Ausformung der Weisheit als weibliche Zentralgestalt ein Werk späterer Zeiten sei.

[2] Vgl. RINGGREN, *op. cit.*, S. 102 f., der die Bedeutung „artisan", „craftsman", „architect" für die einzig mögliche hält. So auch JERVELL, *op. cit.*, S. 47.

gottesebenbildliches Wesen geschildert. Sie ist präexistent und ewig (V. 9, vgl. 1, 4)[1]. Sie war zugegen, als Gott die Welt erschuf (V. 3). Sie hat ihre Wohnung in den Himmeln und ihren Thron auf einer Wolkensäule (ἐν στύλῳ νεφέλης, V. 4, vgl. Ex. 13, 21). Die Weisheit durchforschte die ganze Schöpfung während ihres Suchens nach einer Ruhestätte (V. 5 ff.). Auf den Befehl Gottes schlägt sie ihr Zelt in Jakob (V. 8) auf und dient Gott „im heiligen Tabernakel" (V. 10). In V. 23 wird die Weisheit ausdrücklich mit dem Buch des Bundes (βίβλος διαθήκης) identifiziert, mit dem Gesetz Mose (νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωϋσῆς), was begreiflicherweise kein Argument gegen die Interpretation, die Weisheit sei hier in persönlichen Kategorien gefasst, ist (vgl. Bar. 3, 37–4, 1). Trotzdem sie den Charakter eines selbständigen Wesens hat, ist die Weisheit eine so verspiritualisierte Grösse, dass sie mit Begriffen und Erscheinungen zusammenschmelzen kann, die ausserhalb des „persönlichen" Bereiches liegen.

Auch in Sir. 24 finden wir somit eine Schilderung der Weisheit, die ihre enge Zusammengehörigkeit mit Gott betont[2]. Ihre gottesebenbildliche Stellung wird dadurch noch weiter unterstrichen, dass ihr Züge zugeschrieben werden, die gewöhnlich zum Messias-Menschensohn gehören (die Präexistenz, das Thronen im Himmel, die einzigartige Zusammengehörigkeit mit Israel)[3].

Von besonders grossem Interesse ist die Stellung der Weisheit in *Sap. Sal.*[4] Die Aussagen über die Weisheit sind hier ausführlicher als in den früher behandelten Schriften. Es ist offenbar, dass hellenistische Sophiaspekulation auf irgendeine Weise auf den Verfasser eingewirkt hat — ob er nun positiv dazu stand oder ob er im Gegenteil mit seiner Zeichnung der Weisheit die Unterlegenheit der fremden Philoso-

---

[1] Zu den textkritischen Problemen in diesem Vers siehe RINGGREN, *op. cit.*, S. 108, Anm. 2.

[2] Die intime Verbindung der Weisheit mit Gott geht auch aus andern Texten in Sir. hervor, vor allem 4, 14 (vgl. Joh. 14, 23).

[3] Dieselben Züge können auch der Torah zugeschrieben werden, siehe unten, S. 137, Anm. 1.

[4] Zur Frage der Einheit dieser Schrift und deren Stellung in der jüdischen Tradition siehe vor allem J. FICHTNER, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung* (1933), IDEM, *Die Weisheit Salomos* (1938), Einleitung, IDEM, Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 36 (1937), S. 113–132. Siehe weiter G. ZIENER, Weisheitsbuch und Johannesevangelium, *Bibl.* 38 (1957), S. 396–418; 39 (1958), S. 37–60.

phie gegenüber der jüdischen Religion demonstrieren wollte. Das philosophische Bewusstsein bringt es mit sich, dass die Weisheit in Sap. einen ein wenig anderen Charakter erhält als in den früher berührten Texten. Sie wird in noch höherem Masse als sonst ein Mittelding zwischen persönlichem Wesen und philosophischem Prinzip[1]. Der alttestamentlich-jüdische Einschlag ist jedoch auch in dieser Schrift so stark, dass von einer *radikalen* Veränderung der Auffassung von der Weisheit[2] nicht die Rede sein kann. Z. B. finden sich die früher als gemeinsam erkannten Züge von Menschensohn und Weisheit auch hier — wenn auch die Terminologie etwas verändert ist. In 8, 3 wird von ihrer vornehmen Herkunft (εὐγένεια) gesprochen, was sich auf ihren göttlichen Ursprung beziehen muss. Ihre Nähe zu Gott wird mit dem Ausdruck συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα geschildert. In 9, 9 kommt die Präexistenz der Weisheit klar zum Ausdruck; es heisst, dass sie „dabei war als du (Gott) die Welt machtest" (παροῦσα, ὅτε ἐποίεις τὸν κόσμον). Der Gedanke an ihr Mitwirken bei der Schöpfung der Welt schimmert durch in 7, 21, wo sie als ἡ πάντων τεχνῖτις bezeichnet wird. Gleich dem Menschensohn ist sie in die Erkenntnis Gottes eingeweiht (μύστις γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης, 8, 4; vgl. 1. Hen. 46, 3; 49, 3; 51, 3). Wie er, hat sie teil an Gottes Werken (vgl. 1. Hen. 61, 8; 62, 1 f. 9). Sie ist αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ (8, 4). Alle diese Aussagen unterstreichen, wie wir sehen, die Gottesebenbildlichkeit der Weisheit. Noch deutlicher geht dies aus 7, 25 f. hervor. Da wird die Weisheit als ein Hauch der Kraft Gottes charakterisiert (ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως), als ein reiner Ausfluss (ἀπόρροια εἰλικρινής) der Herrlichkeit (δόξα) des Allmächtigen, ein Abglanz (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichts, ein reiner Spiegel von Gottes Wirksamkeit (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας), ein Abbild seiner Güte (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ)[3]. Alle

[1] Vgl. Ringgren, *op. cit.*, S. 119: „Wisdom has an obscure position between personal beeing and principle. She is both, and she is neither the one nor the other."

[2] Vgl. Fichtner, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.*, S. 124 ff. F. charakterisiert Sap. als ein apokalyptisches Weisheitsbuch und zeigt die vielen Verbindungen auf, die zwischen dieser Schrift und der apokalyptischen Literatur bestehen, vor allem Dan. und 1. Hen., worauf er auf folgende Weise zusammenfasst: „Aus alledem wird deutlich, wie nahe der Verfasser der Sap der Gedankenwelt des Buches Dan und Hen 91 ff. steht. Offensichtlich hat er sie studiert und ihnen manches Motiv entnommen." (S. 126.) Das Aufzeigen dieser Verbindungen zwischen Sap. und den Schriften, die Menschensohnaussagen enthalten, unterstützt unsern Vergleich zwischen dem Menschensohn und der Weisheit noch mehr. Vgl. auch Robert, *Rev. Bibl.* 43 und 44.

[3] Für eine eingehendere Analyse dieser Termini siehe Ringgren, *op. cit.*, S. 116 f.

diese Termini, die sich hier häufen, sollen so stark wie möglich ausdrücken, dass die Weisheit ein Abbild göttlicher Eigenschaften und Funktionen ist, mit andern Worten, dass sie ein Abbild von Gott selbst ist. Wir haben es hier mit einem philosophisch gefärbten Vokabular zu tun: die in V. 22 f. der Weisheit[1] zugeschriebenen Tugenden sind aus der Populärphilosophie wohlbekannt, und dass sie in 8, 7 mit den vier Kardinaltugenden ausgerüstet wird, unterstreicht dies weiter[2]. Dass die Weisheit trotz dieses fremden Gewandes im Wesentlichen ihren traditionellen jüdischen Charakter behält[3], geht aus vielem hervor, u. a. daraus, dass sie, nach Kap. 10, tätigen Anteil an der Geschichte Israels hat. Wahrscheinlich hat der Verfasser zur philosophischen Terminologie gegriffen, um gegenüber hellenistischen Weisheitsspekulationen zu zeigen, dass die Weisheit im eigentlichen Sinn in Israel und in der jüdischen Religion zu suchen sei[4].

Unsere Durchsicht der Weisheitsliteratur und apokalyptischer Schriften hat gezeigt, dass die messianische Linie der Gottesebenbildlichkeit vom AT ihre Fortsetzung durch die Menschensohnvorstellungen und die mit diesen verwandten Weisheitsspekulationen erhält. Die Gottesebenbildlichkeit im speziellen Sinn ist auf den überirdischen Menschensohn und auf die hypostasierte Weisheit konzentriert. Wie früher hervorgehoben wurde[5], enthält das vielschichtige jüdische Material auch eine Menge anderer Vorstellungen in bezug auf die Gottesebenbildlichkeit[6]. Man kann im Zusammenhang mit der transzendenten messianischen Linie an die ausserordentliche Stellung erinnern, die der Torah in der rabbinischen Spekulation zugeschrieben wird, oder an die zentrale Position die Logos in Philons Denken einnimmt. Was die

---

[1] Vgl. A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (1936), S. 96. V. hebt hervor, dass die Schilderung der Eigenschaften der Weisheit in 7, 22 f. formal und inhaltlich ihresgleichen suche im übrigen AT.

[2] Vgl. Vögtle, *op. cit.*, S. 95.

[3] Vgl. Fichtner, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 36, S. 127 ff., *comm.*, S. 31 ff.

[4] Vgl. Fichtner, *op. cit.*, S. 31, Ringgren, *op. cit.*, S. 119, 148 f.: „The author wants to show the equality and superiority of Israelitic religion in comparison with Greek philosophy. In this context it is a question of giving an Israelitic equivalent to the νοῦς and λόγος of Greek philosophy. The author finds this equivalent in the figure of Wisdom." Siehe auch W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (1939), S. 57 ff. K. laboriert allerdings mit einer diskutablen Interpolationshypothese.

[5] Siehe oben, S. 128.

[6] Siehe die ausführliche Darstellung bei Jervell, *Imago Dei*, S. 15–121.

spekulative Ansicht des Rabbinismus von der Torah betrifft, so ist es klar, dass wir es hier in wesentlichem Grade mit einer Variante der Weisheitsspekulationen des ausserrabbinischen Judentums zu tun haben[1]. Die Weisheit wird mit dem jüdischen Gesetz identifiziert. Wenn Torah als selbständiges Wesen mit gottesebenbildlichen Zügen geschildert wird, so handelt es sich am ehesten um eine Nachbildung der Weisheitsspekulationen. Das bedeutet, dass wir in den rabbinischen Torahspekulationen keine wesentlich neuen Züge von Gottesebenbildlichkeit finden. Die zentrale Stellung des Begriffes Logos bei Philon ist bis zu einem gewissen Grade eine Analogie zur Position des Menschensohnes und der Weisheit in andern spätjüdischen Schriften. Logos ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ und dadurch eine Zwischeninstanz zwischen Gott und der geschaffenen Welt, vor allem der Welt des Menschen[2]. Mit dem Logos als Vorbild wurde der Mensch (das Höhere im Menschen) geschaffen. Es ist die Aufgabe des Logos, den Menschen zu Gott zu führen[3]. Es bestehen somit gewisse Übereinstimmungen in der Struktur zwischen diesem Denken und den Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen, die wir früher behandelt haben. Die Divergenzen sind aber noch auffallender. Es genügt, daran zu erinnern, dass Logos eine „enthistorisierte" und „entpersonifizierte" Grösse ist[4], die ihre Stel-

[1] Torah nimmt im rabbinischen Judentum eine ähnliche Stellung ein wie die Weisheit in der Weisheitsliteratur (vgl. Sir. 24, 23) und in den apokalyptischen Schriften. Oft werden Schriftaussagen über die Weisheit ausdrücklich so interpretiert, als bezügen sie sich auf Torah, so z. B. in Sifre zu Deut., 37 (f. 76a–b), wo Prov. 8, 22 auf Torah bezogen wird. Hinsichtlich der rabbinischen Spekulationen in diesem Punkt siehe die Belege bei Moore, *Judaism* 1, S. 263 ff., S. 526, vgl. auch Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 147–176, idem, *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come* (1952), S. 52, 93 f. Die Messiasvorstellungen innerhalb des rabbinischen Judentums sind dagegen so verhalten, dass sie kaum ein eigentliches Gegenstück zu den Menschensohn- und Weisheitsspekulationen und den damit verbundenen Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen darstellen; siehe Moore, *Judaism* 2 (1927), S. 349 ff. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (1955), S. 391–407, hebt hervor, dass die messianischen Spekulationen in der Zeit vor der Zerstörung des Tempels äusserst selten belegt seien, dass sie aber in der Zeit nachher, bis Bar Cochba, hervorspriessten. In dieser Periode hätten sie eine stark nationale Färbung, nach der Katastrophe, in den 130er Jahren, lebten sie weiter, allerdings in einer mehr spiritualisierten Form.

[2] Zur Frage der Stellung des Logosbegriffes bei Philon und dessen Eikoncharakter siehe H. A. Wolfson, *Philo* 1² (1948), S. 226–240, H. Willms, EIKΩN 1, S. 75 ff., Jervell, *op. cit.*, S. 52–70, und die in diesen Arbeiten dargelegten Texte.

[3] Siehe Jervell, *op. cit.*, S. 53 ff., Eltester, *Eikon*, S. 37 f.

[4] Vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 55, 60.

lung über den Menschen unveränderlich beibehält (das bedeutet natürlich nicht, dass Relationen zwischen dem Logos und der Welt der Menschen fehlen müssen). Damit ist aber ein entscheidender Unterschied zum Menschensohn[1] und zur Weisheit[2], wie diese in anderen jüdischen Schriften geschildert werden, aufgezeigt: jener wird in der Endzeit konkret in die Geschichte eingreifen, diese war nicht nur bei der Schöpfung mittätig, sondern sie hat auch am Schicksal des heiligen Volkes aktiv teilgenommen (Sap. 10, 1 ff.). Und ihr wird auch bei der Auferstehung und beim Gericht eine zentrale Rolle zuerteilt werden (1. Hen. 91, 10; 92, 1).

Wir haben schon konstatiert, dass die aus dem AT herstammende messianische Linie der Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen ihre Fortsetzung in den Menschensohn- und Weisheitsspekulationen gewisser Kreise des Judentums erhält. Dazu kommt das spekulative, rabbinische Denken um die zentrale Stellung der Torah, welches sich doch im Wesentlichen mit den Weisheitsspekulationen der Weisheitsliteratur und der apokalyptischen Schriften vereinen lässt. Philons Lehre vom Logos weist zum Teil Ähnlichkeiten mit den Vorstellungen, die wir früher behandelt haben, auf. Der „enthistorisierte" und „entpersonifizierte" Charakter des Begriffes Logos steht jedoch in entscheidendem Gegensatz zu den Menschensohn- und Weisheitsvorstellungen.

Es erscheint uns daher am wahrscheinlichsten, dass die aus dem AT herstammenden und im Judentum weiterentwickelten Vorstellungen vom Menschensohn und von der Weisheit den eigentlichen Hintergrund zu den neutestamentlichen, besonders zu den paulinischen Aussagen über die Gottesebenbildlichkeit Christi bilden. Dass es sich wirklich so verhält, geht hoffentlich aus unserer Interpretation der paulinischen Eikonaussagen hervor.

---

[1] Die Vorstellungen vom Messias sind bei Philon — wie innerhalb des rabbinischen Judentums — verhalten. Siehe Wolfson, *op. cit.* 2² (1948), S. 413 f. Einer teilweise anderen Beurteilung des Denkens Philons in diesem Punkt begegnen wir bei Klausner, *op. cit.*, S. 493.

[2] Der σοφία-Begriff kommt zwar bei Philon vor, nimmt aber eine ziemlich periphere Stellung ein, da der Logosbegriff dominiert. Wird der Terminus verwendet, dann tritt er als Doppelgänger zu Logos auf. Siehe darüber Willms, *op. cit.*, S. 64 ff., Wolfson, *op. cit.* 1, S. 254–261, Eltester, *op. cit.*, S. 34, Jervell, *op. cit.*, S. 69 f.

2. *Die anthropologische Gottesebenbildlichkeit*

Man begegnet indessen im Judentum auch einer reichen Skala von Vorstellungen, die sich auf eine allgemeinere Gottesebenbildlichkeit beziehen. Diese sind von verschiedener Art und können keineswegs auf eine einheitliche Formel gebracht werden. U. a. hängt dies mit dem wohlbekannten Umstand zusammen, dass man im Judentum auf eine ganz andere Weise über Adams Sündenfall und dessen Konsequenzen für seine Nachkommen dachte[1] als in alttestamentlicher Zeit. Es ist selbstverständlich, dass dieses unterschiedliche Denken auf die Vorstellungen über die Gottesebenbildlichkeit einwirkte.

Die Sündhaftigkeit des Menschen

Auch nicht in bezug auf die Folgen des Sündenfalls kann man von einer einheitlichen Auffassung sprechen. Man setzt zwar allgemein die Rolle des Todes für die Menschheit in Verbindung mit Adams Sündenfall — in deutlicher Übereinstimmung mit der Anschauung in Gen. 3 (vgl. oben S. 117, 125 f.). Aber auch in diesem Punkt kann man bedeutende Variationen konstatieren. In *Sir.* 17, 1 ff. heisst es, Gott habe den Menschen aus Erde gemacht und lasse ihn wieder zur Erde zurückkehren. „Einige wenige Tage, wohl abgemessen, bescherte er ihnen" (V. 2). Aus dieser Aussage scheint vorerst hervorzugehen, dass der Tod schon bei der Schöpfung zu den Bedingungen des Menschen gehörte (vgl. auch 16, 31; 33, 10; 41, 10). Eine solche Interpretation dürfte jedoch verfehlt sein. Aus Sir. 25, 24 wird ersichtlich, dass der Verfasser die Auffassung teilt, die in Gen. 3 vorliegt: die Sünde des Menschen (Evas) ist die Ursache des Todes[2]. Es muss sich daher so verhalten, dass wir es in 17, 1 ff. mit einer stark konzentrierten Darstellung der Schöpfungsgeschichte (vgl. V. 1 und 3) und der Sündenfalltradition zu tun haben. Es ist somit äusserst wahrscheinlich, dass

---

[1] Siehe darüber N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (1927), S. 39–91, J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (1927), S. 53–104, Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 32 ff., 38 f., 44 f., E. Brandenburger, *Adam und Christus* (1962), S. 20–64. (Die zuletzt genannte Arbeit wurde erst zugänglich, als sich dieses Buch schon im Druck befand.)

[2] Vgl. dagegen Brandenburger, *op. cit.*, S. 27, 53. B. behauptet, dass diese Aussage nicht als Beweis dafür genommen werden dürfe, dass der Tod als eine Folge der Sünde aufgefasst wurde. Wir können uns hier nicht auf eine detaillierte Auseinandersetzung mit B:s Interpretation einlassen, sondern müssen uns damit begnügen, auf unsere Darstellung als Ganzes hinzuweisen.

es sich in V. 1 um eine Kombination von Gen. 2, 7 und 3, 19 handelt. Die Anspielung auf den zweiten Schöpfungsbericht ist nicht zu übersehen. Und dass auch die Schilderung des Sündenfalls bezweckt wird, geht — abgesehen von den sachlichen Indizien — aus dem Satz ἀπέστρεψεν αὐτὸν εἰς αὐτήν hervor, wo dasselbe Verb wie in Gen. 3, 19 (LXX) gebraucht wird.

Nach allem zu schliessen, werden die Verse der Gen. 2, 7 und 3, 19 in Sir. 17, 1 somit als Einheit behandelt. Die Schöpfung des ersten Menschen aus der Erde, die Gott später, beim Sündenfall, verflucht, muss für den jüdischen Verfasser der Spätzeit von besonders tiefer Bedeutung gewesen sein. Sie muss auf sein Denken über Adams Nachkommen eingewirkt und seine Auffassung von deren Sterblichkeit geprägt haben (vgl. die Aussage in 14, 17 und ihre Verbindung mit Gen. 2, 17). Der Bericht von des Menschen Erschaffung aus Staub ist beeinflusst vom Wissen um den folgenden Sündenfall und dessen Konsequenz, den Tod[1].

Der Tod wird auch in *Sap. Sal.* 2, 24 mit dem Sündenfall verbunden. Wenn die Schuld dafür in Sir. 25, 24 Eva zugeschrieben wird, so fällt sie in Sap. 2 auf den Urheber der Sünde: den Teufel. Durch seine Missgunst[2] kam der Tod in die Welt (vgl. Gen. 3, 1). Man kann übrigens in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass der Tod nur für die als endgültig aufgefasst wird, die dem Teufel eigen sind (V. 24b). Sie müssen ihn schmecken (πειράζειν). Der Tod der Gerechten dagegen ist nur scheinbar, da deren Seelen in Gottes Hand sind, wo sie keine Qual erreichen kann (3, 1). Der Tod ist schon in Sap. Sal. als persönliche Macht aufgefasst, welche jedoch die Gerechten nur begrenzt in ihrer Gewalt hat[3]. Das (individuelle) positive Weiterleben nach dem Tode, welches hier den Gerechten zuerteilt wird, ist im Verhältnis zu den alttestamentlichen Vorstellungen ein neuer Zug. Dort wird

---

[1] Vgl. Paulus im 1. Kor. 15, 47 ff. Siehe unsere Auslegung unten, S. 137 ff.

[2] In bezug auf das Motiv des Neides des Teufels gegenüber den ersten Menschen, vgl. Vit. Ad. 13–16.

[3] Die Personifikation des Todes wird in jüdischer Literatur immer gewöhnlicher und ist bei Paulus vollständig ausgebildet. Vgl. R. Bultmann, Art. θάνατος κτλ, *Theol. Wörterb.* 3 (1938), S. 7–25 (14 f.). Die Vorstellung von einem geistigen Tod, die Freundorfer, *op. cit.*, S. 62, von 1, 12. 16 ausgehend, vorsichtig andeutet, kann innerhalb des Materiales nicht belegt werden. Der Tod ist in Sap. eine Macht, deren Wirkungen sicht jetzt schon bemerkbar machen und die definitiv wird mit dem physischen Untergang des Menschen.

gewöhnlich das Dasein der Toten in stark negativen Farben gezeichnet[1].

Das *Jubiläerbuch* setzt Adams Tod ausdrücklich mit seiner Sünde in Verbindung (3, 18). Die Abhängigkeit vom Genesistext tritt deutlich in der Spekulation von 4, 30 hervor, wo auf den Ausdruck ביום in Gen. 2, 17 angespielt wird. Dass Adam, siebzig Jahre bevor er das Alter von tausend Jahren erreicht hat, stirbt, wird so interpretiert: nach der Zeitrechnung des Himmels sind tausend Jahre ein Tag; das Urteil über Adam ging deshalb buchstäblich in Erfüllung. Er starb an dem Tage, da er vom Baum gegessen hatte. Der Tod ist somit für Adam eine direkte Folge seines Sündenfalles.

Derselben prinzipiellen Ansicht begegnen wir in mehreren spätjüdischen Schriften. Der Tod und die Todesqualen sind Folgen der Sünde. Dies geht u. a. aus *Vit. Ad.* 35, 3 und *Apoc. Mos.* 14, 2 hervor: Evas Sünde ist die Ursache von Adams Todesqual (vgl. Apoc. Mos. 9, 2) und bringt Übertretung und Sünde über alle Generationen (Vit. Ad. 44, 1 ff.)[2]. Im *4. Esra* 7, 116 ff. finden wir die pessimistische Behauptung, es wäre besser gewesen, die Erde hätte Adam nicht hervorgebracht. Denn sein Fall brachte verhängnisvolle Konsequenzen für seine Nachkommen. Sie müssen ihr Leben in Trübsal verbringen und nach dem Tod wartet ihnen Bestrafung. Dieser Ausspruch hindert jedoch den Verfasser nicht, in 7, 127 ff. und 8, 56 die eigene moralische Verantwortung der späteren Menschen zu betonen. In 3, 7 heisst es, Adam habe das einzige Gebot, das ihm auferlegt worden sei, übertreten, und deshalb habe Gott den Tod über ihn und alle folgenden Generationen verhängt (vgl. 3, 21; 4, 30–32). Ähnlichen Aussagen begegnet man in *Apoc. Bar.* Nach 23, 4 kam der Tod als eine Strafe über die Nachkommen Adams, da dieser sündigte. Derselben Anschauung begegnen wir in 17, 3 und möglicherweise auch in 19, 8.

Der Zusammenhang zwischen Sündenfall und Tod wird also in der jüdischen Literatur oft hervorgehoben. In Übereinstimmung mit Gen. 3 fasst man das Faktum Tod im Dasein des Menschen als eine

---

[1] Die Auffassung vom Zustand der Toten ist im AT von Pessimismus geprägt, vgl. PEDERSEN, *Israel* 1, S. 179 ff.; 2, S. 477–486. Dies verhindert jedoch nicht, dass der Todeszustand manchmal als ein heiliger Zustand aufgefasst wird.

[2] Zur Frage, ob wir in Vit. Ad. und Apoc. Mos. dem Gedanken begegnen, die Sündhaftigkeit werde von Generation auf Generation übertragen, siehe die Diskussion bei FREUNDORFER, *op. cit.*, S. 72 ff. F. arbeitet jedoch mit so scharfen Distinktionen, dass das Material kaum zu seinem Recht kommt.

Folge des Sündenfalles auf, auch wenn augenfällige Variationen in den verschiedenen Darstellungen vorkommen. Eine stark abweichende Ansicht nimmt man in Apoc. Bar. 54, 15 und 56, 5 wahr: hier wird in bezug auf Adams Nachkommen die Konsequenz des Sündenfalles deutlich nur als vorzeitiger Tod aufgefasst[1], eine Anschauung, die mit der Aussage komplettiert wird, dass die folgende (ewige?) Strafe das Resultat der Sünden jedes einzelnen Menschen sei (54, 15–19). Die Tendenz, Adam freizusprechen und die eigene Verantwortung seiner Nachkommen zu betonen, ist deutlich. Der erste Adam ist — abgesehen von der Verantwortung für seine eigene Seele — schuld nur am vorzeitigen Tod seiner Erben. Dagegen ist er nicht die Ursache ihrer übrigen bedrückenden Bedingungen[2]. Jeder seiner Nachkommen wurde durch seine eigenen Übertretungen ein Adam für seine eigene Seele. Von diesem Gesichtspunkt aus besteht Adams Schuld darin, dass er Sünde und Unglück in die Welt brachte und — als Folge davon — vorzeitigen Tod und dass er seinen Nachkommen ein verkehrtes Beispiel gab. Wie komplex die Sicht in dieser Schrift ist, geht weiter aus 48, 42 f. hervor, wo wir den Gedanken finden, Adam und Eva seien (auch) am ewigen Tod der späteren Menschen schuld. Diese Aussage weicht stark von den Texten, die wir früher anführten, ab; sie hat keine eigentlichen Parallelen und ist daher schwer zu interpretieren. Möglicherweise enthält sie auch hier folgendes: die Sünde nahm durch das erste Menschenpaar ihren Anfang und dieses ist daher in gewissem Sinne die Ursache des ewigen Todes seiner Nachkommen (vgl. 54, 19)[3].

Die Konsequenz des Sündenfalles, der Tod und seine Rolle für den nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, nimmt, wie wir gesehen

[1] Diese Textstellen sind mit den Aussagen in 17, 3; 23, 4 ziemlich unvereinbar. Freundorfer, *op. cit.*, S. 88, ist der Meinung, dass der Verfasser verschiedene Traditionen zusammengeführt habe und dass er gerade hier (54, 15; 56, 5) bewusst Überlieferungen verwendet, die die Lehre von der Erbsünde von Paulus in Röm. 5, 12 ff. widerlegen sollen. F. sieht davon ab zu entscheiden, welche Anschauung der Verfasser der Baruchapokalypse selbst vertrat, da die Aussagen unvereinbar sind.

[2] R. H. Charles, *Pseudepigrapha* (1913), S. 477 f., macht geltend, dass der Verfasser die Folgen von Adams Sündenfall so viel wie möglich auf Adam selbst lenken will, um dadurch die Verantwortung der aktuellen Menschheit besser betonen zu können.

[3] Vgl. Freundorfer, *op. cit.*, S. 91: „Hätten sie nicht gesündigt und wären nicht zum Vorbild der Sünde geworden, so hätten ihre Nachkommen nicht 'von der Finsternis Adams nehmen' (18, 1), d. h. nicht sein schlimmes Beispiel nachahmen können."

haben, in der spätjüdischen Spekulation eine zentrale Stellung ein, obschon beträchtliche Unterschiede in bezug auf die Ausformung der Vorstellungen bestehen. Ein wesentlicher Grund zu Widersprüchen liegt in der Spannung zwischen den schriftmässig begründeten Spekulationen über Adams schicksalsschwere Bedeutung für die kommenden Geschlechter und dem Bedürfnis, der aktuellen Menschheit Verantwortung einzuschärfen. Dies geht besonders deutlich aus 4. Esra und Apoc. Bar. hervor. Eine ähnliche Spannung kann man innerhalb des *rabbinischen* Judentums feststellen. Auch hier besteht eine offenbare Unsicherheit darüber, wo die Grenze zu ziehen sei zwischen den Folgen von Adams Sündenfall und denjenigen der Sünden seiner Nachkommen. Im grossen und ganzen scheint man jedoch geneigt zu sein, die Macht des Todes auf Adam zurückzuführen, während alles übrige Unglück und die Sündigkeit mit dem eigenen Tun seiner Erben verbunden ist[1]. Es kommen ziemlich ungleichartige Gedankengänge zum Vorschein, was die Rolle der nachfolgenden Menschheit in diesem Zusammenhang betrifft.

Adams Sündenfall verursachte also den eigenen Tod und denjenigen seiner Nachkommen. Der Verlust der Unsterblichkeit enthält eine wesentliche Reduktion der in der Schöpfung erhaltenen Gottesebenbildlichkeit. Der Tod oder die Sterblichkeit ist aber nicht das einzige Phänomen, das aus dem Sündenfall hervorgeht. In den jüdischen Adamsspekulationen wird Adams Herrlichkeit vor dem Fall in starken Farben geschildert. Es bestanden phantastische Vorstellungen über seine Körpergrösse. Er reichte vom einen Ende der Welt zum andern[2]. In Gen. R. 12, 6 werden sechs Dinge aufgezählt. die Adam vor dem Fall besessen hatte, die er aber dadurch verlor[3]. Dazu gehörte vor allem das (ewige) Leben (חיו), dann der Glanz des Angesichts (זיו) und die Körperlänge (קומה). Ausser diesen anthropologischen Attributen wurden durch seinen Fall die Fruchtbarkeit der Erde, die Fruchtbarkeit der Bäume und die Himmelskörper (מאורות), d. h. ihre Leuchtkraft, ver-

[1] Siehe die Belege bei Moore, *Judaism* 1, S. 474–496, und die Darstellung, die dort gegeben wird, besonders in bezug auf die beiden Triebe יצר טוב und יצר הרע. Vgl. Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 20–35, wo ziemlich ausführlich die Resultate früherer Forscher referiert und diskutiert werden. Für die Literatur verweisen wir daher auf D:s Arbeit. Siehe auch Freundorfer, *op. cit.*, S. 93–104.

[2] b Ḥag. 12a; b Sanh 38 b; Gen. R. 8, 1; 12, 6; Pesikta R. 115a.

[3] Nach Strack–Billerb. 4 (1928), S. 892 f., ist die Überlieferung in Gen. R. 12, 6 die älteste Aussage über die sechs Dinge, die Adam verlor und die später zurückkehren werden, nämlich in der messianischen Zeit.

dorben. Der Hintergrund zu dieser Sicht ist wohl in den Vorstellungen zu suchen, die Welt sei um Adams willen erschaffen worden[1]. Daher beeinflusste seine Sündigkeit die Natur. Adams Fall hatte somit sowohl anthropologische als auch kosmologische Konsequenzen. Erst in der messianischen Zeit werden diese sechs Dinge dem Menschen und der Welt wieder geschenkt[2]. Es ist zu beachten, dass das „Abbild" (צלם oder דמות) in der Aufzählung der verlorenen Dinge fehlt, was ein Indizium dafür sein kann, dass man sich hier, wie im AT, nicht eine vollkommene Zerstörung von Adams Gottesebenbildlichkeit denkt[3], was auf der konkreten und anthropomorphen Form des Abbilddenkens beruht. Wir haben es also mit Vorstellungen über eine gewaltig verminderte, aber nicht ganz zerstörte Gottesebenbildlichkeit zu tun[4].

Die Andeutungen, die wir hier gemacht haben, zeigen, dass das jüdische Denken in bezug auf Adams Sündenfall und dessen Konsequenzen äusserst vielschichtig ist. Die Herrschaft des Todes über die von Adam abstammende Menschheit wird doch oft — auf die eine oder andere Weise — mit dem Sündenfall des ersten Menschen in Verbindung gebracht. Es ist aus verschiedenen Gründen natürlich, dass ge-

---

[1] Gen. R. 28, 6; M. Sanhedrin 4, 5.

[2] Gen. R. 12, 6; Pesikta 8, 69a; 22, 148a; 23, 152a; Sifr. zu Deut., 47, 83a. — Man muss sich jedoch dessen bewusst sein, dass diese Tendenzen zu einer heilsgeschichtlichen Auffassung und die damit verbundenen Erwartungen auf eine Wiederkehr der Gottesebenbildlichkeit in der eschatologischen Zeit keineswegs allein herrschend sind. Es gibt nämlich auch eine andere heilsgeschichtliche Betrachtungsweise innerhalb des Rabbinismus. Nach dieser Auffassung ging die Gottesebenbildlichkeit beim Fall verloren (oder wurde reduziert), wurde aber auf Sinai wieder hergestellt. Siehe darüber Jervell, *Imago Dei*, S. 112–119.

[3] In diese Richtung wird dieser Umstand von Kittel, Art. εἰκών, *Theol. Wörterb.* 2, S. 391, interpretiert. Dagegen wendet Jervell, *op. cit.*, S. 113 f., ein, dass die aufgezählten Dinge auf das engste mit der Gottesebenbildlichkeit zusammengehörten, und dass daher ihr Verschwinden einer Zerstörung dieser Ebenbildlichkeit gleichkomme. Es fragt sich jedoch, ob dieser Einwand haltbar ist. Begreiflicherweise gehören die aufgezählten Dinge mit dem Eikonzustand Adams nahe zusammen. Bedeutet aber ihr Verschwinden, dass die Gottesebenbildlichkeit total zerstört sei? Adam, den Eikon Gottes, gibt es ja auch nach dem Fall noch, wenn auch seiner Unsterblichkeit, des Strahlenglanzes seines Angesichtes etc. beraubt. Es handelt sich eher um eine stark verminderte Ebenbildlichkeit.

[4] Die Sündenauffassung Philons unterscheidet sich in wesentlichem Grade von den Vorstellungen, die wir eben behandelten. Siehe Wolfson, *Philo* 1, S. 427–443. Ein paar Texte, die an die traditionelle jüdische Auslegung erinnern, sind De op. mund. 151 und 165. Auch hier tritt jedoch das für Philon Eigenartige deutlich zutage. Vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 66 ff.

rade der Tod als Folge der Sünde hervorgehoben wird. Aber dieser Umstand darf die Einsicht nicht verhindern, dass auch andere Konsequenzen für die Nachkommen Adams von Bedeutung sind. Es ist freilich wohlbekannt, dass es sich in den jüdischen Schriften nicht um irgendeine „Erbsündenlehre" im späteren theologischen Sinn handelt[1]. Aber es gibt doch Ansätze zu Vorstellungen von einer vom ersten Menschenpaar auf spätere Geschlechter übertragenen Sündhaftigkeit (Apoc. Mos. 32; Apoc. Bar. 56, 5 f. 10; vgl. weiter die rabbinischen Spekulationen über יצר הרע). Diese Tendenzen sind für das alttestamentlich-jüdische Denken natürlich, da dieses von der Idee der korporativen Einheit bestimmt wird, der selbstverständlichen Zusammengehörigkeit von Stammvater und Nachkommen. Es ist diese Betrachtungsweise, die die Voraussetzung für das Bewusstsein einer generationenumspannenden Schuld-Solidarität bildet. Wir finden sie in den Qumranschriften, z. B. in 1 QS: 1, 25 f. und 1 QH: 4, 34, obschon die Sündhaftigkeit der jetzt lebenden Menschheit hier nicht in Verbindung mit Adam, sondern mit den „Vätern" gebracht wird[2]. Diese korporative Sicht bildet die Grundmauer nicht nur für den Gedanken an das Weitergeben von Tod und Sünde von Generation zu Generation. Sie macht auch die Idee möglich, dass andere Formen von Unglücken die Nachkommen Adams wegen der Sünde des Stammvaters heimsuchen[3].

Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen

Das im Spätjudentum steigende Interesse für die Überlieferungen von Adams Sündenfall und dessen Konsequenzen haben jedoch die Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit der nachfolgenden Menschheit nicht verdrängt. Dem gewöhnlichen Menschen kann im-

---

[1] Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 32 ff., Brandenburger, *Adam und Christus*, S. 28, 35, 44 f.

[2] Was diese korporative Sicht betrifft, siehe Pedersen, *Israel* 1, S. 13 ff., A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942). In bezug auf die Sündenauffassung der Qumransekte, siehe K. G. Kuhn, Πειρασμός — ἁμαρτία — σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 200–222. Vgl. H. Ringgren, *Tro och liv enligt Döda-havsrullarna* (1961), S. 84 ff.

[3] Vgl. die Aufzählung des Schlechten in Apoc. Bar. 56, 6, das im Zusammenhang mit dem Fall auf die Erde kam: Trauer, Trübsal, Schmerz, Mühe, Krankheit, Kindergebären (was zum Füllen des Totenreiches dient), die sinnliche Begierde der Eltern, siehe weiter Vit. Ad. 44.

merfort ein gewisses Mass von „Ähnlichkeit" mit Gott zugeschrieben werden. Wir haben im alttestamentlichen Material gefunden, dass das Volk Israels an der Gottesebenbildlichkeit des Königs, des Messias, teilhatte. Desgleichen erhielt das Volk durch den Bund mit Jahve eine Sonderstellung zu diesem, die ihm nicht nur eine gewisse Gottesebenbildlichkeit schenkte, sondern auch den Anspruch auf ein aktives Nachahmen Jahves enthielt.

Ähnliche Vorstellungen können auch im jüdischen Material belegt werden. Die Relation zwischen den „Gerechten", den „Auserwählten" und dem Menschensohn wird im 1. Hen. auf eine Weise beschrieben, die zeigt, dass die Ersterwähnten der Gottesebenbildlichkeit des Menschensohnes teilhaftig sind. Freilich handelt es sich dabei meistens um einen eschatologischen Akt. Die „Gerechten" und die „Auserwählten" werden, nachdem die Ungerechten von der Oberfläche der Erde vertilgt worden sind, mit dem Menschensohn „essen" und immer bei ihm sein. Sie werden von Gott (dem Herren der Geister) in Kleider der Herrlichkeit und des Lebens eingekleidet. Sie erhalten eine Herrlichkeit, die immer verbleiben wird (62, 14 ff.). Der Auserwählte wird unter ihnen wohnen (45, 4). Er wird beim Gericht die „Gerechten" und die „Heiligen" auswählen (51, 2) und ihnen alle Geheimnisse der Weisheit offenbaren (51, 3)[1]. Bei diesen und andern ähnlichen Aussagen handelt es sich offensichtlich um eine kommende eschatologische Nähe zum Menschensohn, um ein Teilhaben an seiner Nähe zu Gott und damit an seiner Gottesebenbildlichkeit. Es geht aber nicht ausschliesslich um eschatologische Verhältnisse. Schon jetzt stehen sie in Verbindung mit dem verborgenen Menschensohn. Die Weisheit Gottes (des Herrn der Geister) hat ihn den „Heiligen" und den „Gerechten" offenbart (48, 6 f.). Er hat ihn den „Auserwählten" offenbart (62, 7). Diese nehmen also eine Sonderstellung im Verhältnis zu den Menschen ein, die ihn nicht kennen und deshalb dem Gericht anheimfallen (38, 2; 48, 10; 62, 1). Sie wurden des Geheimnisses des Menschensohns teilhaftig[2], das den gemeinen Menschen verborgen ist. Sie sind schon in die kommende Gemeinschaft mit ihm eingeschlossen. Dass sie ihm ähnlich sind, geht aus der Art hervor, wie sie geschildert werden. Es werden für sie dieselben Termini verwendet wie für den Menschensohn selbst[3]. Dieser wird, wie wir gesehen haben, „der Aus-

[1] Siehe Sjöberg, *Menschensohn*, S. 106 ff.

[2] Vgl. Sjöberg, *op. cit.*, S. 103 ff., und Johansson, *Parakletoi*, S. 106 f.

[3] Vgl. Sjöberg, *op. cit.*, S. 97.

erwählte" genannt (39, 6; 49, 2; 51, 3; 53, 6; 61, 5. 8. 10; 62, 1) und „der Gerechte" (38, 2; 53, 6). Dass das Volk des Menschensohns dieselben Bezeichnungen wie er erhält, dürfte daher ein Indizium dafür sein, dass es als wesensverwandt mit ihm betrachtet wird. Gewiss werden diese Termini in alttestamentlich-jüdischer Tradition ziemlich allgemein angewandt, man hat daher nicht das Recht, aus ihrem Vorkommen allzu weitgehende Schlüsse zu ziehen. Denkt man aber an die scharfe Unterscheidung, die im 1. Hen. zwischen dem Volk des Menschensohnes und der massa perditionis — der übrigen Menschheit — gemacht wird, so ist die Annahme, hier sei diesen Termini ein besonderes Gewicht beizumessen, begründet[1].

Eine ähnliche Auffassung spricht aus den Schilderungen des Verhältnisses der Menschen zur Weisheit. Im 1. Hen. 99, 10 werden alle selig gepriesen, die das Wort der Weisheit empfangen und verstanden haben. Ihre Sonderstellung wird so charakterisiert: sie befolgen die Wege Gottes und wandern auf dem Pfad seiner Gerechtigkeit. Es handelt sich somit um Gehorsam gegen den Höchsten und damit auch — nach jüdischer Anschauung — um ein Nachahmen des Höchsten. In Sir. 4, 11–19 begegnen wir einer Schilderung der Relation zwischen der Weisheit und ihren Kindern. Unter den Gaben, die demnach der Umgang mit der Weisheit einem Menschen schenkt, werden verschiedene von denjenigen Elementen genannt, die nach alttestamentlich-jüdischer Auffassung zur Gottesebenbildlichkeit gehören. Wer an der Weisheit festhält, dem wird Herrlichkeit (δόξα) gegeben (V. 13). Wer ihr dient, dient dem Heiligen (V. 14), ein Motiv, das ebenfalls in den ursprünglichen Vorstellungen über die Nähe zu und die „Ähnlichkeit" mit Gott enthalten ist (vgl. die Termini עבד und שמר in Gen. 2, 15)[2]. Gehorsam gegenüber der Weisheit wird dem Gehorsamen richterliche Gewalt über die Völker verleihen (V. 15), ein wesentliches Moment in der messianischen Gottesebenbildlichkeit, die wir in alttestamentlich-jüdischer Tradition konstatieren konnten. Wer sein Vertrauen auf die Weisheit setzt, wird sie selbst als Erbteil für sich und seine Nachkommen erhalten (V. 16). Sie wird ihm ihre Geheimnisse (τὰ κρυπτὰ αὐτῆς, V. 18) offenbaren. Offensichtlich wird eine richtige Verbindung

[1] Zur Frage, inwieweit die enge Verbindung zwischen dem Menschensohn und seinem Volk ein Ausdruck dafür sei, dass die Menschensohngestalt eine Personifikation der Frommen darstellt, siehe die Diskussion bei Sjöberg, *op. cit.*, S. 97 ff.

[2] In bezug auf den hebräischen Text in Sir. 4, 14 siehe die Diskussion bei Ringgren, *Word and Wisdom*, S. 110, Anm. 8.

mit der Weisheit die Menschen teilhaben lassen an deren Nähe zu Gott, die, wie wir gesehen haben, von ähnlicher Art ist, wie die Gottesebenbildlichkeit des Königs, des Messias[1]. Die Menschen im allgemeinen können somit durch ihr Verhältnis zur Weisheit eine abgeleitete, „demokratisierte" Gottesebenbildlichkeit erhalten.

Ähnliche Gedankengänge treffen wir an verschiedenen Stellen in der Weisheitsliteratur, z. B. in Sir. 14, 20–15, 8; 51, 13–29 und in Bar. 3, 9–4, 4. In besonders deutlicher Form tritt diese Haltung in Sap. Sal. 7, 21–8, 1 hervor. Nach den Worten, die dort (V. 22) Salomon in den Mund gelegt werden, hat die Weisheit, sie, die Meister in allem ist (ἡ πάντων τεχνῖτις), ihn unterrichtet. Danach beginnt eine Aufzählung der Tugenden der Weisheit, ein Tugendkatalog, der — wie wir früher konstatierten — eine deutlich populärphilosophische Färbung hat[2]. In V. 25 f. folgt dann die Charakteristik der Weisheit, die wir schon besprochen haben und die damit abgeschlossen wird, dass sie als ein Abbild (εἰκών) seiner (Gottes) Güte bezeichnet wird. Trotzdem hier das Interesse vor allem der Weisheit selbst gilt, geht doch deutlich aus dem Kontext hervor, dass ihr Wesen und ihre Eigenschaften auf denjenigen übertragen werden, der sich von ihr unterrichten lässt. Dies geht schon aus V. 21 f. hervor. Aber auch in V. 27 f. kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck. Wir haben es somit auch in diesem Text mit einer übertragenen Form von Gottesebenbildlichkeit zu tun. Der Weise wird der gottähnlichen Eigenschaften teilhaftig, deren eigentliche Trägerin die Weisheit, Gottes εἰκών, ist.

Im spätjüdischen Material finden wir somit — wie im AT — Vorstellungen von einer abgeleiteten Gottesebenbildlichkeit. Das Volk Gottes (die Frommen, die Weisen) erhält durch seine Verbindung mit dem Menschensohn resp. mit der Weisheit teil an der Gottesebenbildlichkeit, deren Träger diese „Messiasgestalten" sind. Oder es werden ihm Eigenschaften zugeschrieben, die analog zu denen dieser beiden Gestalten sind.

Im AT konnten wir desgleichen feststellen, dass der Bundesgedanke die Grundlage zu Vorstellungen über eine Gottesebenbildlichkeit des Gott eigenen Volkes bildet. Dieser Gedankengang entwickelte sich im Judentum weiter. Wie Jervell anhand reichlicher Belege nachgewiesen hat, sind die Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit in der spät-

---

[1] Vgl. Ringgren, Art. Vishet, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2.

[2] Vgl. oben, S. 136.

jüdischen Zeit — nicht zuletzt im Rabbinismus — oft mit den Spekulationen über das Gesetz — die Torah — verknüpft[1]. Das Gott eigene Volk wird gerade wegen seines Besitzes des Gesetzes und seines Gehorsams vor dem Gesetz für gottesebenbildlich gehalten. Ein mit dem Gesetz übereinstimmendes Leben realisiert den ursprünglichen Willen Gottes. Dass geglaubt wird, Israels Verbundenheit mit der Torah vermittle Gottesebenbildlichkeit, wird noch verständlicher, wenn man die Zusammengehörigkeit zwischen dem Gesetz und der persönlich aufgefassten Weisheit berücksichtigt, die wir früher gestreift haben. Die Weisheit, das Ebenbild Gottes, schenkt ihren Kindern von ihrer Gottesebenbildlichkeit. Und da das Gesetz, die Torah, in vielen Fällen mit der Weisheit identifiziert wird, ist es natürlich, dass auch sie als Vermittler von Gottesebenbildlichkeit an das Bundesvolk betrachtet wird. Die zentrale Rolle des Gesetzes wird u. a. aus den jüdischen Adamsspekulationen ersichtlich. Dass an Adam im Urzustand ein Gebot erlassen wurde (Gen. 2, 17), ist ein Umstand, dem man in den spätjüdischen Schriften grosses Gewicht beimass (Apoc. Bar. 4, 3; 17, 2; 4. Esra 3, 7; 7, 11; Apoc. Mos. 24; Vit. Ad. 34; Sifre Deut. 40, 79a). Nach allem zu schliessen, wird es als prinzipiell identisch mit dem Gesetz Mose oder als Teil dessen betrachtet[2]. Eine Andeutung davon finden wir u. a. im 4. Esra 7, 11, wo es heisst, dass die Welt um des (gesetzestreuen) Israels willen geschaffen worden sei, dass aber die Schöpfungsordnung dadurch gestört worden sei, dass Adam Gottes Gebot übertreten habe. Der Zusammenhang zwischen Israel, dem Volk des Gesetzes, und Adam ist hier deutlich wahrnehmbar. Adam wird in die Sphäre des Israelitischen eingeführt und damit unter die Herrschaft des mosaischen Gesetzes gestellt[3]. Seine Gerechtigkeit (nach der Torah) gehörte mit seiner Herrlichkeit im Urzustand nah zusammen (Sap. Sal. 9, 2 f.). Sie war ein wesentliches Element seiner Gottesebenbildlichkeit. Gottesebenbildlichkeit und Treue gegenüber dem Gesetz sind daher eng verbunden[4].

---

[1] Jervell, *Imago Dei*, S. 78–84.

[2] Die Auffassung schwankt in diesem Punkt. Nach etlichen Traditionen erhielt Adam sechs Gebote, die er halten musste, siehe Moore, *Judaism* 1, S. 274 f., und die dann später Noah gegeben wurden. Auch diese werden als ein Teil des mosaischen Gesetzes aufgefasst.

[3] Zur Frage über Adam und das mosaische Gesetz siehe vor allem Jervell, *op. cit.*, S. 43, und die dort angeführten Belege.

[4] Siehe die Belege bei Jervell, *op. cit.*, S. 101 ff. — In 1QS: 4, 23 haben wir eine interessante Aussage, die die Auffassung von der Relation zwischen der Bun-

Der Zusammenhang zwischen Gottesebenbildlichkeit und Gesetz ist begreiflicherweise von grösstem Gewicht für das Volk Gottes. Das wird u. a. daraus ersichtlich, dass man bisweilen nur die Israeliten als Adams, des Ebenbildes Gottes, Nachkommen zu betrachten scheint (4. Esra 6, 54 ff.; vgl. M. Sanh. 4, 5)[1]. Die Verknüpfung von Gottesebenbildlichkeit und Gesetz bedeutet jedoch, dass man auch von der Gottesebenbildlichkeit des Gott eigenen Volkes sprechen kann, ohne dessen Abstammung von Adam zu berühren[2]. Das „aktuelle" Israel ist gottesebenbildlich dank seiner Verbindung mit der Torah, d. h. in dem Masse, wie es nach den Vorschriften des Gesetzes lebt[3].

Die Vorstellungen von einer „anthropologischen" Gottesebenbildlichkeit wie wir sie im AT an der Seite der messianischen wahrnehmen, leben somit im Judentum weiter, wenn auch in mehr spekulativer Form. Die Menschen können gemeinhin teilhaben an der Gottesebenbildlichkeit, die der Menschensohn und die Weisheit besitzen. Das Volk Gottes kann weiter Gottesebenbildlichkeit erwerben, indem es den Bund hält, d. h. indem es den Vorschriften des Gesetzes gehorcht.

Im AT fanden wir desgleichen, dass der Gedanke an die in der Schöpfung erhaltene Gottesebenbildlichkeit weiterlebte, trotzdem man sich der Sündhaftigkeit des Menschen bewusst war. Gedanken ähnlichen Charakters können in der jüdischen Literatur belegt werden, wenn diese auch kaum von der Art sind, dass sie in ein widerspruchsloses System gezwungen werden können. Um dies zu erläutern, ziehen wir einige Texte, wo der Gedanke an die Schöpfung zu Gottesebenbildlichkeit hervortritt, heran. Wir beginnen mit einem Text, den wir teilweise schon behandelt haben (vgl. oben S. 139 f.), nämlich *Sir.* 17, 1 ff.

---

deszugehörigkeit (oder Gesetzestreue) und der Gottesebenbildlichkeit beleuchtet. Es heisst dort von den Mitgliedern der Sekte: „und ihnen gilt alle Herrlichkeit Adams" (ולהם כול כבוד אדם). Nur das Bundesvolk (die Sekte) besitzt die „Herrlichkeit", die zur ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit gehört.

[1] Dies braucht nicht zu bedeuten — wie Jervell (*op. cit.*, S. 34 ff.) meint — dass den Heiden jegliche Form von Gottesebenbildlichkeit abzusprechen sei.

[2] Die Schwierigkeit, die entsteht, weil die Texte zwischen Adam und der nachkommenden Menschheit oszillieren, versucht Jervell dadurch zu bemeistern, dass er von einer ethisch-anthropologischen und einer historisch-spekulativen (oder spekulativ-protologischen) Auslegung der Gottesebenbildlichkeitstexte spricht. Er hebt jedoch mit Recht hervor, dass die beiden Linien nicht streng auseinander gehalten werden können, *op. cit.*, S. 37, vgl. S. 26.

[3] Wir brauchen hier das Material, wo wir diese Auffassung der Gottesebenbildlichkeit finden, nicht zu präsentieren. Stattdessen sei auf Jervells Darstellung, *op. cit.*, S. 31–37, 78–84, verwiesen und auf die Texte, die er dort darlegt.

Wir haben schon früher konstatiert, dass wir hier einer Kombination von den Schöpfungsberichten und der Sündenfallstradition begegnen. Dass der Gedanke an den Sündenfall auch hier auftritt, trotzdem nur des Menschen Sterblichkeit genannt wird, geht daraus hervor, dass wir eine terminologische Anspielung an das Gericht über Adam nach dem Fall haben (Gen. LXX, 3, 19) und aus dem Umstand, dass der Verfasser in 25, 24 offen zeigt, dass er die Auffassung von der Zusammengehörigkeit zwischen Sünde und Tod, wie sie in Gen. 3 vorliegt, teilt. Trotzdem ihm aber der Sündenfall und seine Folgen bewusst sind, hält der Verfasser am Gedanken der Gottesebenbildlichkeit fest. In V. 1 wird gesagt, der Mensch sei aus Erde gemacht worden und in V. 2, dass Gott ihm Macht über alle Dinge auf Erden gegeben habe, ein Motiv, das schon zu den Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen der Genesis gehörte (1, 26 ff.; 2, 19 f.; vgl. Ps. 8, 6 ff.). Er verlieh den Menschen seine eigene Kraft (καθ' ἑαυτὸν ἐνέδυσεν αὐτοὺς ἰσχύν, V. 3)[1], und schuf sie nach seinem Bild (καὶ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς). Er machte, dass alles Fleisch ihn fürchten musste (ἔθηκεν τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπὶ πάσης σαρκός, V. 4)[2]. Er sollte über Tiere und Vögel herrschen. Wie ersichtlich wird, sind es die Genesistraditionen von der Erschaffung Adams, die den Gedankengang in unserem Abschnitt beherrschen. Seine Gottesebenbildlichkeit im Urzustand wird bei Sir. mit denselben Zügen wie in der Genesis und in Ps. 8 geschildert. Gleichzeitig ist es ganz klar, dass der Verfasser desgleichen die nachfolgende Menschheit im Auge hat, was aus V. 11 f.[3] hervorgeht. Der Mensch ist immerfort ein Ebenbild der Gottheit, trotz dem Sündenfall und dessen Konsequenz, dem Tod. Ihre Gottesebenbildlichkeit ist reduziert, aber nicht verschwunden.

Auch in V. 6 kommt die Vorherrschaft der alttestamentlichen An-

---

[1] Etliche Handschriften haben καθ' ἑαυτούς an Stelle von καθ' ἑαυτόν. Zur Diskussion über die ursprüngliche Lesart siehe — ausser E. Kautzsch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 1 (1900), ad loc., und R. H. Charles, *Apocrypha* (1913), ad loc. — Jervell, *op. cit.*, S. 24, Anm. 29.

[2] αὐτοῦ ist hier gen. obj.

[3] Möglicherweise kann man den Umstand, dass der Verfasser in diesem Abschnitt zwischen Singular und Plural wechselt, als ein Zeichen dafür sehen, dass er beide, Adam und die nachkommende Menschheit, meint. Eine *bestimmte* Schlussfolgerung kann allerdings nicht gezogen werden. Teils ist die Textüberlieferung unsicher, teils kann der Plural im Hinblick auf das erste Menschenpaar angewendet worden sein. Siehe die Diskussion bei J. de Fraine, *La Bible et l'origine de l'homme* (1961), S. 74 f.

thropologie zum Vorschein. Beim Durchgehen des alttestamentlichen Materiales konstatierten wir, dass das Denken über die Ebenbildlichkeit stark anthropomorph geprägt ist. Der Mensch als psychisch-physisches Wesen ist ein Ebenbild Gottes. Diese Betrachtungsweise tritt auch in Sir. 17, 6 ff. hervor. Im Anschluss an die Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (V. 3 f.) folgt eine Beschreibung, wie Gott ihm Vernunft (διαβούλιον), Zunge, Augen, Ohren und ein Herz um zu denken (διανοεῖσθαι) gab. Die Aufzählung dieser menschlichen Attribute deutet darauf hin, dass die Erschaffung nach dem Bilde Gottes konkret anthropomorph aufgefasst ist, trotzdem in der Fortsetzung das Hauptgewicht auf eine „höhere" Funktion des Menschen gelegt wird, nämlich auf sein Denkvermögen, seine Einsicht und sein Urteil in bezug auf Gut und Böse[1]. Dieses Element der menschlichen Ausrüstung, das Vermögen Gut und Böse zu trennen, wird in der weiteren Darstellung ein Hauptmotiv. Mit der Einsicht des Verstandes erfüllte Gott die Menschen (ἐπιστήμην συνέσεως ἐνέπλησεν αὐτούς). Er zeigte ihnen (ὑπέδειξεν αὐτοῖς) Gut und Böse. Aus den letztgenannten Aussagen geht hervor, dass die moralische Einsicht des Menschen (Adams) für einen Teil seiner ursprünglichen Ausstattung gehalten wird. Diese Auffassung unterscheidet sich von derjenigen, der wir in Gen. 3, 22 begegnen. Dort wird deutlich hervorgehoben, dass die Einsicht in den Unterschied von Gut und Böse ein Resultat des Sündenfalles sei. Dazu kommt eine andere Differenz in der Auffassung vom Charakter der Erkenntnis. In der Genesis geht es wahrscheinlich um die sexuelle Einsicht, um das Zeugungsvermögen[2]. Im Buche Sirachs handelt es sich um ethische Einsicht, um das Vermögen, in moralischem Sinne zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Diese letztgenannte Ungleichheit hat jedoch keine entscheidende Bedeutung. Die für uns interessante Frage ist die: weshalb betrachtet der Verfasser die Einsicht in Gut und Böse als etwas, das zur ursprünglichen Ausrüstung des Menschen gehörte, trotzdem sie nach Gen. 3, 22 erst

---

[1] Bedenkt man die dahinterliegende, alttestamentliche Auffassung, so ist es unberechtigt, vom Anthropomorphen in der Gottesebenbildlichkeit wegzusehen und festzustellen, diese bestehe allein im geistig-ethischen Vermögen des Menschen. Eine solche Auffassung treffen wir bei Moore, *Judaism* 1, S. 448, Jervell, *op. cit.*, S. 26 f., und de Fraine, *op. cit.*, S. 77.

[2] Siehe Engnell, Art. Adam 1, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 18–21, idem, *Suppl. to Vet. Test.* 3.

mit dem Sündenfall vorhanden war[1]? Wahrscheinlich ist, dass der Verfasser hier an Gen. 2, 16 f. denkt. Nach diesem Text erhält Adam die Erlaubnis, frei von allen Bäumen des Lustgartens zu essen. Es wurde ihm aber verboten, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Es ist möglich, dass wir bei Sir. einer Interpretation dieses Textes begegnen, der sagt, dass Gott schon durch dieses sein Gebot Adam Einsicht in Gut und Böse schenkte. Dafür spricht, dass eine ähnliche Sicht in Sir. 15, 14 ff. zu finden ist. Dort heisst es, dass Gott im Anfang (ἐξ ἀρχῆς) den Menschen erschuf und ihn seiner Vernunft überliess (ἐν χειρὶ διαβουλίου αὐτοῦ). Deshalb kann der, der will, die Gebote halten, und der Mensch hat die Möglichkeit, Treue zu üben[2]. Wenn unsere Interpretation der Sicht des Sirachbuches richtig ist, so stimmt diese im Wesentlichen mit den aus einer ein wenig späteren Zeit belegten Spekulationen über das Gebot, das Adam im Urzustand zuerteilt wurde, überein[3].

Die Einsicht, die bei der Schöpfung geschenkt wurde, ist nicht nur moralischer Art. Nach V. 8 f. setzte Gott sein Auge in das Herz der Menschen, um ihnen die Grösse seiner Werke zu zeigen. Dies geschah, damit sie diese verkünden und seinen heiligen Namen preisen könnten.

Wir konnten bis jetzt konstatieren, dass die Vorstellung über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in Sir. 17, 1 ff. von der Anschauung in Gen. 1 und 2 bestimmt ist. Der Mensch ist aus Erde gemacht und nach dem Bilde Gottes erschaffen. Seine Gottesebenbildlichkeit wird nicht mit einer bestimmten Eigenschaft des Menschen identifiziert. Wie in der Genesis wird er in seiner Eigenschaft als körperlich-seelisches Wesen als ein Ebenbild der Gottheit betrachtet. Er herrscht über die übrige Schöpfung. Sein Vermögen, zwischen Gut und Böse zu wählen, wird jedoch auf eine Weise hervorgehoben, die in den Texten, die die Gottesebenbildlichkeit betreffen, keine direkte Entsprechung hat. Aus den Aussagen über seine Sterblichkeit (V. 1 b, 2) spricht das Bewusstsein, sündhaft zu sein. Das Wissen darum bringt es jedoch nicht mit sich, dass seine Gottesebenbildlichkeit als verloren

---

[1] Die Möglichkeit, dass der Verfasser hier nur davon absieht, dass die Einsicht nach Gen. 3, 22 mit dem Falle komme, ist äusserst unwahrscheinlich, wird aber von einigen Forschern vorausgesetzt, siehe JERVELL, *op. cit.*, S. 27, und auch in gewissem Masse DE FRAINE, *op. cit.*, S. 78.

[2] In bezug auf diese Auffassung bei Sir. siehe CHARLES' Auslegung, *Apocrypha*, S. 311 f.

[3] Siehe unsere Darstellung oben, S. 149.

betrachtet wird. In moralischer Beziehung bleibt ihm die Möglichkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen (V. 7b, vgl. 15, 14 ff.).

Im Abschnitt, den wir bis jetzt behandelt haben, geht es um die Gottesebenbildlichkeit, die dem Menschen bei der Schöpfung zuteil wurde. Es ist natürlich, dass die Überlieferungen von der Gottesebenbildlichkeit des ersten Menschen im Vordergrund stehen, obschon der Gedanke an den status der nachfolgenden Menschheit auch Spuren hinterlässt in der Darstellung. In V. 11 ff. wird ein neues Moment in den Gedankengang eingeführt, das klar zeigt, dass es sich um die Nachkommen Adams handelt. Es wird gesagt, dass Gott ihnen Verstand (ἐπιστήμη) schenkte, dass er ihnen ein Gesetz des Lebens (νόμος ζωῆς) verlieh, und dass er mit ihnen einen ewigen Bund (διαθήκη αἰῶνος) schloss. Dass es sich um den Bund von Sinai und das Gesetz Mose handelt, geht deutlich aus V. 13 hervor[1], wo es heisst, dass die Menschen die Grösse seiner Herrlichkeit (μεγαλεῖον δόξης) schauten und die Herrlichkeit seiner Stimme (δόξα φωνῆς αὐτοῦ) hörten[2]. Diese Aussagen spielen deutlich auf die Traditionen von Gottes Offenbarung bei Sinai an (Ex. 19, 16 ff.; 20, 18; 24, 16 f.; 34, 5; Deut. 4, 11 ff.).

Dass der Gedanke an den Bund und das Gesetz hier eingeführt wird, bringt es mit sich, dass die Israeliten in bezug auf die Gottesebenbildlichkeit eine Sonderstellung einnehmen, was gut mit den Vorstellungen übereinstimmt, die wir früher sowohl im AT, als auch in der spätjüdischen Tradition gefunden haben[3]. Die Erkenntnis von Gut und Böse, die zu der bei der Schöpfung erhaltenen Gottesebenbildlichkeit gehört, kann durch das Gesetz Mose zu seinem Recht kommen. Dies braucht jedoch — wie bisweilen geltend gemacht wurde — nicht zu bedeuten, dass den ausserisraelitischen Völkern jede Form von Gottesebenbildlichkeit aberkannt wird. Der Gedanke an die konkrete Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott verhindert es, dass die Heiden den „untermenschlichen" Wesen ganz gleichgestellt werden können. Dass aber ihre Stellung nicht Ziel von detailierteren Spekulationen

---

[1] Vgl. Charles, *Apocrypha*, ad loc., Jervell, *op. cit.*, S. 31 f., de Fraine, *op. cit.*, S. 80 ff.

[2] Die Lesart αὐτῶν dürfte am ehesten als Schreibfehler erklärt werden. Soll sie einen Sinn haben, so muss man voraussetzen, dass wir schon hier die jüdische Vorstellung von den Engeln, die bei der Gesetzgebung wirksam waren, vorfinden. Vgl. Kautzsch, *op. cit.*, ad loc.

[3] Vgl. oben, S. 123, 148 ff.

wird, ist natürlich, wenn man an das selbstverständliche Interesse der jüdischen Theologie denkt: Israel, sein Gesetz und seine Geschichte[1].

Von der Schöpfung des Menschen als Ebenbild Gottes wird auch in *Sap. Sal.* 2, 23 gesprochen. Im unmittelbar vorangehenden Abschnitt (2, 1–22) wird der Anschlag der Gottlosen gegen den Rechtfertigen geschildert. Ihr verdrehtes Benehmen wird — in echt alttestamentlichem Stil — in Zusammenhang mit der mangelnden Einsicht in Gottes Willen und Geheimnisse (V. 22) gebracht. Das zeigt sich u. a. darin, dass sie nicht auf irgendeinen Lohn für die Frömmigkeit hoffen und dass sie nicht an irgendein Ehrengeschenk für untadelige Seelen glauben. Aber das ist ein Irrglaube, denn Gott schuf den Menschen zur Unvergänglichkeit (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ): 'Und zu einem Ebenbild seines eigenen Wesens machte er ihn' (καὶ εἰκόνα[2] τῆς ἰδίας ἰδιότητος[3] ἐποίησεν αὐτόν). Der Zug der Gottesebenbildlichkeit, auf den hier der Akzent gesetzt wird, ist die Unsterblichkeit, was kaum bedeutet, dass des Menschen Eikonzustand im übrigen eliminiert sei. Die Genesistradition prägt die Darstellung, obschon die Unsterblichkeit stärker betont wird in Sap. (vgl. ἐπ' ἀφθαρσίᾳ, wo die Präp. das Ziel der Schöpfung angibt) als in Gen., wo diese nur in Aussagen über Adams Zugang zum Baum des Lebens angedeutet wird (2, 9. 16; 3, 22 ff.).

---

[1] Jervell, *op. cit.*, S. 34 f., 82 f., führt eine Anzahl Beispiele an, die seiner Meinung nach zeigen, dass den Heiden keine Gottesebenbildlichkeit zuerkannt wird. Diese Belege sind jedoch kaum so eindeutig, dass man aus ihnen irgendwelche generelle Schlussfolgerungen ziehen dürfte. Vgl. Larsson, *Sv. Exeg. Årsbok* 25, S. 144 f.

[2] Sowohl E. Käsemann, Eine urchristliche Taufliturgie, in *Festschr. f.* R. Bultmann (1949), S. 133–148 (137 f.), als auch U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (1959), S. 190, neigen dazu, eikon nur als einen „Offenbarungsterminus" und nicht als anthropologische Bezeichnung zu betrachten. W. sagt, man könne bemerken, dass die Aussage Sap. 2, 23 über die Erschaffung des Menschen zum Eikon Gottes sich primär darauf beziehe, dass er durch die Sophia erschaffen worden sei, die im eigentlichen Sinne der Eikon sei (vgl. 9, 2). — Die Erklärung ist gesucht. Obschon eikon in den meisten Fällen ein Offenbarungsterminus ist, so ist es doch natürlich, dass er auch als anthropologische Bezeichnung auftreten kann, vor allem, wenn man an die Auffassung in Gen. denkt.

[3] Die Wahl zwischen den Lesarten ἀϊδιότητος (Ewigkeit) und ἰδιότητος (Wesen) ist nicht von entscheidender Bedeutung. Wir betrachten ἰδιότητος als die ursprüngliche Lesart, da ἀϊδιότητος am leichtesten als Korrektur im Interesse der strengen Parallelität erklärt werden kann (vgl. ἐπ' ἀφθαρσίᾳ in der vorangehenden Linie).

Diese Gottesebenbildlichkeit wurde jedoch getrübt. Durch den Neid (φθόνος) des Teufels kam der Tod in die Welt (V. 24, vgl. 1, 13). Der Tod herrscht vor allem über die Ungerechten (vgl. 1, 16). Die, die dem Teufel gehören (οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες), schmecken den Tod (πειράζουσιν αὐτόν). Es ist schwer zu entscheiden, inwieweit die Gottesebenbildlichkeit dieser Ungerechten als schon verloren betrachtet wird[1]. Auf jeden Fall bedeutet ihr Tod einen endgültigen Zusammenbruch (3, 17 ff.; 5, 1 ff. 10 ff.) und damit auch eine Austilgung der Gottesebenbildlichkeit, etwas, das schon während des Erdenlebens seinen Schatten auf ihre Stellung geworfen haben muss[2]. Auch für die Gerechten ist der Tod eine Reduktion der Gottesebenbildlichkeit. Die Gewalt des Todes ist jedoch begrenzt. Der Grund dazu liegt in ihrer Gerechtigkeit (2, 12–16; 5, 15 ff.), einer Gerechtigkeit, die aus Gehorsam gegenüber den Geboten, d. h. gegenüber den Geboten des Gesetzes, der Weisheit kommt (6, 16 ff.). Durch einen untadeligen Wandel gegenüber dem Gesetz können die Gerechten in wesentlichem Ausmass ihre Gottesebenbildlichkeit bewahren[3]. Ihr Tod wird deshalb eine blosse Episode. Er ist nur scheinbar eine Katastrophe (3, 2). Denn ihre Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren (3, 1). Sie sind im Frieden (3, 3). Ihre Gottesebenbildlichkeit geht also nicht einmal im Tod verloren. Denn nach ihm folgt eine Unsterblichkeit, für die sie geschaffen wurden (2, 23) und auf die sie während ihrer Prüfungen hoffen (3, 4). In ihrem Fall handelt es sich somit um eine Wiederherstellung der vollen Gottesebenbildlichkeit nach dem Tode.

Diese Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit der Gerechten besteht nicht nur darin, dass ihre Seelen nach dem Tode in die Nähe Gottes gelangen. Es handelt sich nicht allein um das Leben der Seele nach

---

[1] Wir begegnen in Sap. einer Anzahl von Aussagen, die sich mit der Stellung der Ungerechten und deren endgültigem Schicksal beschäftigen. Sie werden von Unglück und Tod betroffen werden (3, 10 ff.; 4, 18 f.; 5, 1 ff.). Trotzdem begegnen wir aber keiner direkten Aussage darüber, dass ihre Gottesebenbildlichkeit schon während des Erdenlebens definitiv verloren gegangen sei. Vgl. Eltester, *Eikon*, S. 121 f.

[2] Obschon die Vorstellung von einer totalen Zerstörung der Gottesebenbildlichkeit in Sap. nicht expressis verbis ausgedrückt ist, liegen jedoch gerade hier die Voraussetzungen zu einem solchen Denken vor, da das Motiv der Unsterblichkeit für das zentrale in der Gottesebenbildlichkeit gehalten wird. Eine Eliminierung der Unsterblichkeit muss deshalb weitgehende Konsequenzen für den ganzen Gottesebenbildlichkeitskomplex haben.

[3] Vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 28 f., Eltester, *op. cit.*, S. 121 f.

dem Tod. In 3, 7 ff. treffen wir die üblichen jüdischen Vorstellungen von der Auferstehung und dem Gericht. Der καιρὸς ἐπισκοπῆς, der angeführt wird, ist der Tag der Auferstehung und des Gerichts, also eine Zeit der Erlösung für die Gerechten (vgl. 2, 20; Dan. 12, 3; 1. Hen. 104, 2)[1]. Wir begegnen in diesem Zusammenhang (V. 8) dem aus den Vorstellungen über die Gottesebenbildlichkeit wohlbekannten Motiv von der Herrscherstellung des Messias oder des Volkes Gottes über die übrige Schöpfung (Gen. 1, 26. 28; 2, 19 f.; Ps. 2, 7; 8, 7 ff.; 110, 1 f.; Dan. 7, 14. 27), in diesem Fall über „Heiden" und „Völker" (ἔθνη resp. λαοί). Dass dieses Motiv aus den traditionellen Vorstellungen über die Gottesebenbildlichkeit in diesem Zusammenhang vorkommt, ist von grösstem Interesse, da es zeigt, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nach Sap. 2–3 nicht nur mit seiner Unsterblichkeit identifiziert werden kann[2]. Trotz der vielen hellenisierenden Züge, behält die Sicht auf die Gottesebenbildlichkeit in Sap. in wesentlichem Ausmasse ihre alttestamentlich-jüdische Prägung[3].

Einer direkten Eikonaussage begegnen wir in *Test. Napht.* 2, 5[4]. Dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen hier erwähnt wird, beruht darauf, dass die Kenntnis Gottes vom Menschen, seinem Vorhaben und seinen Taten hervorgehoben werden soll (2, 4). Dieser Gedanke wird in den einleitenden Versen des Kapitels mit den traditionellen Bildern vom Krugmacher, der das Tongefäss formt[5] und

[1] Für eine Analyse dieses Abschnitts siehe Fichtner, *comm.*, S. 19. Vgl. auch die Andeutungen bei H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum* (1961), S. 191.

[2] So Moore, *op. cit.* 1, S. 448, Kittel, Art. εἰκών, *Theol. Wörterb.* 2, S. 392, und Eltester, *op. cit.*, S. 121.

[3] Schon der Umstand, dass der Terminus ἀφθαρσία eine so zentrale Stellung in der Darstellung einnimmt, ist ein Zeichen des hellenistischen Einflusses. Wir finden auch Tendenzen zu einem Hervorheben der Seele im Gegensatz zum Körper: auch dieser Umstand würde auf Einfluss von hellenistischer Seite hindeuten (siehe vor allem 9, 15, vgl. weiter 2, 22; 8, 19 f.). Diese Einflüsse waren aber kaum von der Art, dass das traditionelle Abbilddenken grundlegend verändert werden konnte, vgl. Fichtner, *comm.*, S. 8 f., Jervell, *op. cit.*, S. 28.

[4] Eine kurze Übersicht über die Diskussion zu Test. XII — besonders was die letzte Phase der Debatte betrifft — bei E. Larsson, Qumranlitteraturen och De tolv patriarkernas testamenten, *Sv. Exeg. Årsbok* 25 (1960), S. 109–118, wo die wichtigste Literatur zu diesem Stoff verzeichnet ist.

[5] Vgl. Is. 29, 16; 45, 9; Jer. 18, 2 ff.; Sir. 33, 13; vgl. Sap. 15, 7 ff. Derselbe Gedanke ist ein Leitmotiv in der Menschenauffassung der Qumranschriften, besonders in Hodajot. Siehe z. B. 1QH: 1, 21; 3, 24; 10, 3 f.; 12, 24 ff. Vgl. Ringgren, *Tro och liv*, S. 79–86.

seine Eigenschaften kennt, gezeichnet. In V. 5 heisst es, dass der Mensch nichts habe, das Gott nicht kennte. Denn er schuf den Menschen nach seinem eigenen Bild (πάντα γὰρ ἄνθρωπον ἔκτισεν κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ). Auf diese Aussage folgt dann eine Darstellung der Ordnung (τάξις, V. 8)[1], die in der Schöpfung Gottes herrscht. Sie bezieht sich teils auf die Welt des Menschen (V. 6 ff.), teils auf die Welt als Ganzes (3, 2). Dieses Motiv wird parenetisch ausgewertet (2, 9; 3, 1; 3, 4). „Naphtalis" Söhne sollen das Gesetz Gottes nicht verändern (ἀλλοιοῦν, 3, 2) — so wenig, wie die Himmelskörper ihre (von Gott gesetzte) Ordnung verändern. In dieser Aussage findet sich eine gewisse Parallelität zwischen dem Gesetz (νόμος θεοῦ, 3, 2), das mit dem Eikonzustand des Menschen zusammenhängt, und der Ordnung, die im Universum herrscht. Die universelle Ordnung, auf die Bezug genommen wird, wird nicht klar definiert. Begreiflicherweise handelt es sich nicht um irgendein „Naturgesetz" im Sinne späterer Zeiten. Die Aussagen greifen vor allem auf das mosaische Gesetz zurück. Wie wir früher konstatiert haben, wird Torah oft mit der Weisheit Gottes identifiziert[2], mit der personifiziert aufgefassten Weisheit, die nach gewissen Traditionen Gott bei der Schaffung der Welt behilflich war. Es ist verständlich, dass diese Identifikation dazu führen konnte, dass die Ordnungen im Universum als ein Ausfluss des bei der Schöpfung wirksamen Gesetzes betrachtet wurden. Diese Vorstellung bildet wahrscheinlich den Hintergrund zu den Aussagen, die wir berührt haben. Nach allem zu schliessen, ist sie auch die Voraussetzung zu Test. Napht. 3, 4, wo „Naphtalis" Söhne ermahnt werden, in der Schöpfung den „Herrn, der alles gemacht habe", zu erkennen (γινώσκειν). Diese Einsicht soll sie daran hindern, die Ordnung, die ihnen gegeben wurde[3], zu verdrehen, damit sie nicht gleich würden den Einwohnern Sodoms, den abgefallenen Engeln (vgl. Gen. 6, 1–4; 1. Hen. 6, 1 ff.; Jub. 5, 1 ff.) und den Heiden (3, 3), die alle von der gegebenen Ordnung Gottes abgefallen waren[4]. Das Gesetz, das im Kosmos

---

[1] Vgl. die Darstellung bei M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (1953), S. 59 f., und Jervell, *op. cit.*, S. 29 f.

[2] Vgl. vor allem Sir. 24, 23.

[3] Vgl. ähnliche Gedankengänge in Ps. Sal. 18, 11–14 c; 1. Hen. 2, 1–5, 5; 41, 5–8; Apoc. Bar. 48, 9 f.

[4] Vgl. auch Röm. 1, 20 ff. Für einen eingehenderen Vergleich zwischen unserem Text und Röm. 1, 20 ff. siehe B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955), S. 102 f.

herrscht, vermittelt nach dieser Ansicht Erkenntnis des Willens Gottes, was mindestens verwandt ist mit dem, was durch die Torah erhalten wird. Das bedeutet, dass auch die ausserisraelitische Menschheit im Prinzip die Möglichkeit hat Kenntnis vom Willen Gottes zu erlangen.

Nach Test. Napht. kennt Gott des Menschen Gedanken und Neigungen, da er ihn nach seinem Bild erschaffen hatte. Umgekehrt bedeutet dies, dass der Mensch den Willen Gottes kennt und sein Leben danach einrichten kann. Gottes Wille ist im Gesetz niedergelegt, er kommt aber auch in den Ordnungen des Universums zum Ausdruck. Der Sündenfall wird nicht genannt, aber das Faktum der Sünde wird hervorgehoben (vgl. die Rede vom νόμος τοῦ Βελίαρ in 2, 6). Wie in Sir. 17 und Sap. 2–3 ist die Ansicht die, dass die Gottesebenbildlichkeit — trotz der Sünde in der Welt — durch ein gerechtes Leben bewahrt werden kann, d. h. durch ein Leben nach den Anordnungen Gottes. Aus Test. Napht. 8, 4 geht hervor, dass ein gerechtes Leben in diesem Sinn die Verwirklichung der Gottesebenbildlichkeit bedeutet. „Naphtali" sagt da zu seinen Söhnen, dass, falls sie das Gute täten, die Menschen und Engel sie seligpriesen, dass Gott um ihretwillen unter den Heiden geehrt werde, dass der Teufel sie fliehen werde, dass die Tiere sie fürchteten und dass der Herr sie lieben werde (vgl. das negative Gegenstück in V. 6). Diese Aussage besteht, wie wir sehen, aus einer Reihe von Variationen zum Thema: des Menschen Nähe zu Gott und seine Herrschaft über die Schöpfung, ein Motiv, das traditionell zu den Vorstellungen über die Gottesebenbildlichkeit gehört.

Es ist wichtig zu beachten, dass die Gottesebenbildlichkeit — trotz ihrer nahen Zusammengehörigkeit mit Israel und dessen Gesetz — nicht nur dem Gott eigenen Volk verliehen ist. Dieser Umstand geht schon aus der Aussage, jeder Mensch (πᾶς ἄνθρωπος) sei nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, hervor (2, 5). Weiter spricht dafür, dass auch die Heiden — wie wir gesehen haben — im Prinzip Kenntnis vom Willen Gottes haben, nämlich durch die Ordnung, die in der Schöpfung herrscht. Auch im übrigen begegnen wir in Test. XII einer Tendenz, ihnen eine gewisse positive Relation zum Gotte Israels anzuerkennen[1]. Das heisst begreiflicherweise nicht, dass die Heiden in bezug auf die Gottesebenbildlichkeit den Israeliten als gleichgestellt

[1] Siehe Test. Levi 2, 11; 8, 14; Test. Dan. 6, 7; Test. Benj. 10, 5. Vgl. die Darstellung bei Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 61, Anm. 3.

betrachtet werden. Aber ihre Erschaffung nach dem Bilde Gottes und ihre Möglichkeit, Kenntnis vom Willen Gottes zu erlangen, sind Umstände, die es mit sich bringen, dass man ihnen kaum jede Form von Gottesebenbildlichkeit absprechen konnte.

Unsere Interpretation der Eikonaussagen in Sir. 17, 1 ff., Sap. Sal. 2, 23 ff. und Test. Napht. 2, 5 ff. hat gezeigt, dass die bei der Schöpfung empfangene Gottesebenbildlichkeit, trotz des Vorkommens der Sünde, als vorhanden gedacht wird. Ein wirksames Mittel, die Ebenbildlichkeit mit Gott zu verwirklichen und zu bewahren, ist das Gesetz Mose, was aber nicht bedeutet, dass die Gottesebenbildlichkeit ausschliesslich ein Besitz des Volkes Gottes ist.

Ähnliche Gedankengänge finden wir in andern jüdischen Schriften[1]. Im *4. Esra* 8, 7–14 geht es um den Menschen im allgemeinen[2] und seine Relation und Ebenbildlichkeit mit Gott. Der Mensch wird als ein Bild der Hände Gottes bezeichnet[3]. Er formt den Menschen und seine Glieder im Mutterleib und erhält ihn am Leben. Das Konkrete und Anthropomorphe des Ebenbilddenkens liegt auch hier vor. Jeder Mensch ist als Ganzes ein Ebenbild Gottes[4]. In V. 12 kommt dann das im Spätjudentum so stark akzentuierte Motiv von der Gesetzestreue dazu. Zum Werke Gottes am Menschen, seinem Abbild, gehört auch, dass er ihn in seinem Gesetz erzieht und in seiner Weisheit unterrichtet. Begreiflicherweise denkt hier der Verfasser vor allem an den israelitischen Menschen. Aber die übrige Menschheit befindet sich deshalb nicht ausserhalb seines Blickfeldes. Dies geht aus V. 15 f. hervor, wo er mit der Frage nach dem Schicksal sowohl der Heiden als auch Israels ringt, wo er selbst als Fürbitter nur für das Volk Gottes auftritt und auf Spekulationen über die Heiden verzichtet. Seine Haltung diesen gegenüber tritt jedoch in anderem Zusammenhang zutage, z. B. in 3, 36. Dort heisst es, dass es wohl einzelne Menschen unter den Heiden gebe, die das Gebot Gottes halten, dass aber kein Volk als Ganzes sein Gesetz so befolgt habe wie Israel. Wie diese gesetzestreuen Nichtisraeliten Kenntnis von Torah erhalten haben, wird nicht gesagt. Ähnlich ist das Verhältnis in 7, 20 f., wo „Esra" versichert wird,

---

[1] Auch in dieser nicht griechischen Literatur behandeln wir Texte, die auf irgendeine Weise in Verbindung mit dem traditionellen Abbilddenken stehen.

[2] Eine ähnliche Auffassung bei Jervell, *op. cit.*, S. 33 f., Anm. 55.

[3] et una plasmatio nos sumus manuum tuarum (Zit. bei Charles, *ad loc.*).

[4] Vgl. 8, 44.

dass Gott gewiss denen, die auf die Erde gekommen seien, seinen Willen offenbart habe, somit auch den Heiden[1]. Es ist unsicher, ob sich der Verfasser dabei vorstellt, dass auch die Heiden die Torah anerboten erhielten, dass sie sie aber ablehnten[2], eine Anschauung, die aus der späteren Zeit bekannt ist[3], oder ob er damit rechnet, dass sie die sog. Gebote Noahs kannten[4], oder ob er sich vorstellt, dass sie durch das Beobachten der Ordnungen im Menschenleben und in der Natur die Möglichkeit haben, sich Kenntnis von Gottes Willen zu erwerben (vgl. Test. Napht. 2, 5 ff.)[5]. Wie auch seine Auffassung exakt zu verstehen sei, deutlich wird, dass er zur äusseren Ebenbildlichkeit mit Gott, die auch die Heiden besitzen, die Möglichkeit eines gewissen Masses von Kenntnis des Gesetzes Gottes hinzufügt.

Die Ansätze zu einer positiven Beurteilung der Heiden, die aus dem 4. Esra hervorgehen, sind keineswegs allgewaltig. Die Sicht ist äusserst komplex. In 6, 54 ff. werden Israel und die Heiden einander gegenüber gestellt. Die gemeinsame Herkunft von Adam, Gottes Ebenbild, wird betont. Aber gleichzeitig werden nur die Israeliten als seine wahren Nachkommen dargestellt. Von den Heiden heisst es dagegen, Gott habe erklärt, sie seien „nichts" (vgl. Is. 40, 17). Es ist jedoch die Frage, ob man aus dieser Aussage den Schluss ziehen darf, den Heiden sei die Gottesebenbildlichkeit aberkannt worden[6]. Der Verfasser ringt hier mit dem Problem, warum Israel unter der Herrschaft fremder Völker stehe. Das bringt es mit sich, dass seine Beurteilung dieser Völker affektgeladen wird und stark negativ. Man hat daher kaum das Recht, diese Aussage als repräsentativen Ausdruck seiner prinzipiellen Haltung anzusehen.

Im *2. Hen.* 44, 1 begegnen wir einer Aussage, die deutlich vom Menschen im allgemeinen handelt. Es wird gesagt, Gott habe den Menschen mit eigenen Händen geschaffen und ihn seinem eigenen Angesicht ähnlich gemacht. Dieser Gedanke wird später parenetisch

---

[1] Vgl. 7, 70 ff.; Apoc. Bar. 15, 5 f.; 48, 40.

[2] Möglicherweise tritt diese Auffassung in 7, 72 hervor.

[3] Für eine eingehendere Darlegung dieser Anschauung siehe S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology* (1909), S. 131 f., und Davies, *op. cit.*, S. 64 f.

[4] In bezug auf die Vorstellungen über die sog. noachitischen Gebote, siehe Moore, *Judaism* 1, S. 274 f., 339, und Davies, *op. cit.*, S. 114 ff.

[5] Vgl. unsere Darstellung oben, S. 159 f. Zu denjenigen Texten aus Test. XII, die dort angeführt werden, vgl. Jub. 12, 16 ff.; Sib. Or. Fragm. 1, 28 ff.

[6] So wird dieser Text von Jervell, *op. cit.*, S. 34 f., interpretiert.

ausgenützt. Da der Mensch das Ebenbild Gottes ist, ist es ein Verbrechen gegen den Schöpfer selbst, eines Menschen Antlitz zu verachten[1].

Das wohlbekannte Motiv von der Herrschaft des Menschen über die Tiere kommt in 58, 1 ff. zum Ausdruck. Gott setzte Adam als Herrscher über alles und machte die Schöpfung im übrigen stumm und unvernünftig (eigentlich taub), damit sie ihm gehorsam sei (V. 3)[2]. Auf dieselbe Weise hat Gott jeden Menschen als Herr über sein Eigentum erschaffen. Der Mensch nimmt daher eine Sonderstellung ein, die es mit sich bringt, dass er — im Unterschied zu den Tieren — vor das Gericht Gottes treten muss. Die Aussagen, die hier über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gemacht werden, befassen sich offensichtlich mit dem Menschen im allgemeinen. Sowohl Israeliten als auch Nichtisraeliten sind jener Gottesebenbildlichkeit teilhaftig, die die Herrschaft über und die Verantwortung für die Schöpfung umfasst.

In 65, 1 ff. wird davon gesprochen, wie Gott den Menschen nach seinem Bild erschaffen habe und ihm Augen zu sehen, Ohren zu hören, ein Herz, um zu denken und Vernunft, um zu überlegen, schenkte. Das traditionelle, anthropomorph geprägte Ebenbilddenken kommt hier, wie wir sehen, zum Vorschein. Wie in Sir. 17, 1 ff., wo wir einer ähnlichen Schilderung von der Schöpfung des Menschen begegnen, leitet die Aufzählung der Sinnesorgane jedoch zu einer Darstellung über, wie der Mensch mittels seiner Ausrüstung die Werke Gottes und die Ordnungen in der Natur erkennen könne (V. 3 ff.): da der Mensch Kenntnis vom Willen Gottes habe, werde er „beim grossen Gericht" zur Verantwortung gezogen[3].

Die Texte der intertestamentlichen Literatur, die wir hier behandelt haben[4], sprechen alle von der Gottesebenbildlichkeit, die der Mensch bei der Schöpfung erhalten hat. Sie besteht darin, dass der Mensch als Ganzes ein Ebenbild Gottes ist, und sie wird in der Herrschaft des Menschen über die übrige Welt manifestiert. Dazu kommt eine deutliche Tendenz, die bei der Schöpfung verliehene Gottesebenbildlich-

[1] Vgl. Matt. 18, 10.

[2] Vgl. Röm. 8, 20 ff.

[3] Es besteht kaum irgendein Widerspruch zwischen der Aussage in V. 6, wo es heisst, dass jeder Mensch vor „das grosse Gericht" kommen werde, und derjenigen in V. 8, wo gesagt wird, dass die Gerechten „dem grossen Gericht des Herren" entgehen werden. Die spätere Aussage gibt wahrscheinlich an, dass sie beim Gericht freigesprochen werden sollen.

[4] Sir. 17, 1 ff.; Sap. 2, 23 ff.; Test. Napht. 2, 5 ff.; 4, Esra 8, 7–14 (6, 54 ff.); 2. Hen. 44, 1 ff.; 58, 1 ff.; 65, 1 ff.

keit mit der menschlichen Einsicht in Gottes Wille zu verbinden, wie sie in der Torah und in den Ordnungen der Natur zum Ausdruck kommt.

Diese Tendenz, Schöpfung und Gesetz in bezug auf die Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit zu kombinieren, tritt in der *rabbinischen* Literatur stark hervor. Jervell hat dies anhand einer Masse von Belegen deutlich aufgezeigt[1]. Denkt man an die dominierende Stellung der Torah im jüdischen, besonders im rabbinischen Denken, so ist eine solche Kombination natürlich. Aber der Umstand, dass man bisweilen die Gottesebenbildlichkeit für identisch mit einem mit dem jüdischen Gesetz übereinstimmenden Leben hält, berechtigt nicht den Schluss zu ziehen, dass der ausserisraelitischen Menschheit jede Form von Gottesebenbildlichkeit abgesprochen wird. Der Gedanke an die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes wird stark hervorgehoben und bildet den Grund zu Vorstellungen von einer mehr „allgemeinmenschlichen" Ebenbildlichkeit mit Gott.

Auch in den rabbinischen Spekulationen ist nämlich das anthropomorph geprägte Abbilddenken nicht eliminiert — trotz aller Spiritualisierung und Ethisierung der Vorstellungen über die Gottesebenbildlichkeit. Auch hier finden wir den Gedanken an eine bei der Schöpfung erhaltene, äussere, konkrete Gottesebenbildlichkeit ausgedrückt. So heisst es in Gen. R. 34, 12, dass man den Sabbat um eines lebenden Kindes willen unterbrechen dürfte, auch wenn es nur einen Tag alt sei[2]. Um des toten Königs David willen war etwas gleichartiges dagegen nicht erlaubt. Ein lebendes Kind von einem Tag braucht auch nicht überwacht zu werden wegen Mäusen und Schlangen. Denn alle Tiere fliehen seinen Anblick (aus der Furcht, die die Tiere dem Menschen gegenüber hegen, was mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zusammenhängt). König Og von Basan[3] musste dagegen nach seinem Tode vor den Tieren geschützt werden. Denn solange ein Mensch lebt (und damit teilhat an der Herrschaft über die Tiere, die zu seiner

[1] Jervell, *op. cit.*, S. 71–121. Der Reichtum an Material, der in diesem Abschnitt gegeben wird, macht, dass wir uns damit begnügen können, auf diese Darstellung hinzuweisen.

[2] Diese Aussage wird R. Schimeon b. Eleazar (um 190) zugeschrieben. Der Ausspruch über die Gottesebenbildlichkeit basiert — wie so viele andere — auf Gen. 9, 2 ff. anstatt auf Gen. 1, 26 f. Grund dazu ist, dass man jegliche Diskussion über den Plural נעשה in Gen. 1, 26 vermeiden will. Dieser Text wird für gefährlich gehalten für den Monotheismus. Siehe darüber Jervell, *op. cit.*, S. 75 ff.

[3] Siehe Num. 21, 33 ff.; vgl. Jos. 12, 4; 13, 12.

Gottesebenbildlichkeit gehört), fürchtet die Schöpfung ihn[1]. Wenn er tot ist (und die Gottesebenbildlichkeit verschwunden), weicht der Schreck vor ihm von den andern Wesen[2].

In Gen. R. 34, 14 wird eine Aussage von R. Aqiba (gest. 135) überliefert. Da heisst es, dass von dem, der Blut vergiesse (Gen. 9, 6), angenommen werden müsse, er habe die Ebenbildlichkeit (דמות) mit Gott beeinträchtigt. Dies wird mit dem Hinweis motiviert, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes (בצלם אלהים) erschaffen worden sei[3]. Unmittelbar daran anschliessend folgt eine Aussage, die R. Eleazar b. Azarja (um 100) zugeschrieben wird. Hier wird behauptet, dass der, welcher sich enthält, Kinder zu zeugen, die Ebenbildlichkeit (דמות) vermindert. Auch dieser Satz wird von Gen. 9, 6 her motiviert[4]. Eine ähnliche Tradition finden wir in bJeb. 61 b. Danach darf sich niemand der Fortpflanzungspflicht entziehen, ein Satz, welcher von der Schule Hillels folgendermassen ausgelegt wurde: es ist notwendig, einen Sohn und eine Tochter zu haben, da Gott den Menschen als Mann und Frau erschaffen hat (Gen. 5, 2). Gen. 9, 6 bildet den Grund für noch eine Aussage von R. Aqiba (Abot 3, 14). Es heisst dort, dass der Mensch (אדם) geliebt sei: denn er ist nach dem Bilde (בצלם) geschaffen, d. h. nach dem Bilde Gottes. Eine noch grössere Liebe zeigt sich aber darin, dass dem Menschen eröffnet wurde, dass er nach dem Bilde Gottes erschaffen worden sei. Diesem Satz über den Menschen und seine Erschaffung folgen Aussagen über Israel und dessen besondere Stellung, was aber nicht zu bedeuten braucht, dass auch der einleitende Satz sich auf das Gott eigene Volk bezieht[5]. Es scheint, im Gegenteil, gerade in diesem Text, eine Distinktion zwischen אדם und ישראל, vor-

---

[1] Der Gedanke an eine gewisse Reduktion dieses Elementes in der Gottesebenbildlichkeit liegt jedoch in diesem Text, nämlich dadurch, dass man Gewicht darauf legt, dass die Herrschaft in Gen. 9, 2 nicht erwähnt wird, sondern allein die Furcht und das Beben der Tiere gegenüber dem Menschen. Dass es sich dabei eher um eine haggadische Spekulation als um eine prinzipielle Aussage handelt, geht daraus hervor, dass gesagt wird, die Herrschaft sei mit Salomo zurückgekehrt, weil es im 1. Reg. 5, 4 heisst, dass er die Herrschaft über die ganze Welt innegehabt habe.

[2] In bezug auf die durch die Schöpfung errichtete Relation zwischen Adam und den Tieren vgl. auch Gen. R. 8, 1; Lev. R. 14, 1.

[3] Vgl. Gen. R. 24, 7.

[4] Vgl. Mekilta Bachod. 8, 72 ff. Siehe Jervell, *op. cit.*, S. 95.

[5] So wird dieser Text von K. Marti–G. Beer, 'Abôṯ (1927; in, *Die Mischna*, G. Beer–O. Holtzmann Hrsg.), ad loc., ausgelegt.

zuliegen. Der „universelle" Zug im einleitenden Satz geht daraus hervor, dass er — wie wir früher bemerkten — von Gen. 9, 6 her motiviert ist, d. h. vom Orakel an die „neue" Menschheit, die aus Noah und seinen Söhnen besteht. R. Aqibas Aussage handelt somit — wie Gen. 9, 6 — vom Menschen im allgemeinen. Wie konkret die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bisweilen aufgefasst wird, geht weiter aus Lev. R. 34, 3 hervor. Dort wird berichtet, wie Hillel (um 20 v. Chr.) seinen Jüngern erklärt, das Baden des eigenen Körpers sei eine religiöse Pflicht. Motiviert wird diese Aussage dadurch, dass der Mensch als Ebenbild Gottes das Recht auf diese Pflege habe.

Die Stellen, die wir hier angeführt haben, betreffen die ursprüngliche, bei der Schöpfung erhaltene Gottesebenbildlichkeit. Sie wird nicht ausdrücklich mit dem israelitischen Gesetz in Verbindung gebracht. Der Mensch an sich — als physisch-psychisches Wesen — ist Gottes Ebenbild. Das bedeutet, dass man auch im rabbinischen Judentum die Gottesebenbildlichkeit nicht konsequent nur auf Israel beschränkt — wie stark auch die Rolle des Gesetzes betont wird. Dass auch der Nicht-Israelite ein Mensch (אדם) ist, und dadurch ein gewisses Mass von Gottesebenbildlichkeit besitzt, geht u. a. aus einer Aussage von R. Meïr (um 150) hervor: Woraus entnehmen wir, dass auch ein Nicht-Jude, der sich mit der Torah beschäftigt, einem Hohenpriester ähnlich ist? Es heisst, dass der Mensch, der nach dem Gesetz lebt, durch es leben wird: es heisst nicht Priester, Levit oder Israelit, sondern der Mensch (האדם); bBab. Qam. 38a, bAb. Zar. 3a.

Bei *Philon* nimmt — wie wir früher darauf hingewiesen haben[1] — der Logosbegriff eine äusserst zentrale Stellung ein. Für uns ist dabei von grösstem Interesse, dass der Logos oft als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet wird[2]. Wir können in diesem Zusammenhang davon absehen, welche Rolle Logos-Eikon in Philons Kosmologie spielt[3]. Dafür werden wir in aller Kürze die Funktion des Logos-Eikon-Begriffes in seiner Anthropologie streifen.

In Quis rer. div. heres 230–232 begegnen wir einer Darstellung der

---

[1] Vgl. oben, S. 137 f..

[2] Leg. all. 3, 96, De conf. ling. 147, Quis rer. div. heres 230 f., De op. mundi 25. Vgl. die Texte, die von Willms, ΕΙΚΩΝ 1, S. 75, Eltester, *Eikon*, S. 35 ff., Jervell, *op. cit.*, S. 53 ff., angeführt werden. Vgl. auch die Behandlung dieser Texte bei Hegermann, *Schöpfungsmittler*, S. 96 ff.

[3] Siehe dazu Willms, *op. cit.*, S. 77 ff., Eltester, *op. cit.*, S. 30–42, Wolfson, *Philo* 1, S. 221–240.

Schöpfung und der Stellung des Menschen, die von grösster Bedeutung für das Erfassen der Sicht Philons auf den Menschen ist[1]. Zu Gen. 1, 27 bemerkt er, dass Gott den Menschen nach seinem Bild (κατ' εἰκόνα) schuf und nicht zu seinem Bild (οὐχὶ εἰκόνα θεοῦ). Der Mensch ist somit nicht Gottes Bild. Der Logos ist es dagegen; er ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Der Mensch ist daher nur ein zweitklassiges Abbild Gottes[2]. Er wurde mit dem Logos als Vorbild erschaffen. Philons Bezeichnung für den Menschen in dieser Eigenschaft ist oft τῆς εἰκόνος ἐκμαγεῖον[3].

Nun gibt es jedoch Aussagen bei Philon, die vor allem zu zeigen scheinen, dass er den Menschen auch als direktes Abbild Gottes betrachten kann[4]. Z. B. ist dies der Fall in Texten wie De op. mund. 69, De virt. 203 ff., De somn. 1, 73 f. und De decal. 134. Dennoch zeigt eine nähere Untersuchung dieser Texte, dass es sich auch hier nicht um irgendeine im eigentlichen Sinne „direkte" Gottesebenbildlichkeit handelt. Willms hat in bezug auf diese Aussagen darauf hingewiesen, dass auch hier von einer „vermittelten" Gottesebenbildlichkeit gesprochen wird[5]. Die Seele, die Vernunft, der Geist des Menschen wird in solchen Fällen oft als ein Ausfluss von Logos, Gottes eikon, bezeichnet[6]. Der Mensch (oder ein Teil von ihm) besitzt Gottesebenbildlichkeit dank seiner Verwandtschaft mit dem Logos. Der Mensch wird also auch in diesen Texten als ein indirektes Abbild Gottes betrachtet.

Wenn bei Philon die Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist, so geht es nicht, wie in den übrigen jüdischen Schriften, darum, dass der Mensch als Ganzes ein Ebenbild von Gott ist. Seine

---

[1] Vgl. mit diesem Text Leg. all. 3, 96, De op. mund. 25, De plant. 18 ff., De spec. leg. 1, 81 (3, 83).

[2] Siehe Willms, *op. cit.*, S. 83 ff., Eltester, *op. cit.*, S. 49 ff., Jervell, *op. cit.*, S. 53 ff., Gärtner, *Areopagus Speech*, S. 116 ff.

[3] Siehe De spec. leg. 3, 83. Quis rer. div. heres 57, De mut. nom. 223, Eltester, *op. cit.*, S. 49, Anm. 2, Gärtner, *op. cit.*, S. 119, Anm. 3.

[4] Vgl. W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (1939), S. 160 ff. Eltester, *op. cit.*, S. 43–49, ist der Ansicht, dass aus einer Schicht des Denkens Philons hervorgehe, dass dieser den Menschen als ein direktes Abbild Gottes betrachtet. Dies wird von Jervell, *op. cit.*, S. 55, Anm. 114, bestritten. Er behauptet, wir hätten es in diesen Fällen mit „terminologischen Schwierigkeiten und elliptischen Ausdrucksweisen" zu tun.

[5] Willms, EIKΩN 1, S. 84 f. Vgl. auch Jervell, *op. cit.*, S. 55, Anm. 114. J. rechnet damit, dass wir in De decal. 134 möglicherweise von einer gewissen Form von „direkter" Gottesebenbildlichkeit sprechen können.

[6] Was De op. mund. 69 betrifft, so handelt es sich am ehesten darum, dass die Vernunft (νοῦς) des Menschen mit dem Logos als Vorbild erschaffen wurde.

Gottesebenbildlichkeit hat nichts mit seiner äusseren Gestalt zu tun. Denn Gott darf man sich nicht in körperlichen Kategorien denken[1]. Das Gottesebenbildliche des Menschen ist deshalb identisch mit der „höheren Schicht" seines Wesens, mit dem Teil, der mit dem Logos als Vorbild geformt wurde. Quis rer. div. heres 231 beleuchtet diese Sicht. Wir haben diesen Text neulich berührt. Philon spricht dort von zwei Formen von Logos: dem Logos über uns (ὑπὲρ ἡμᾶς) und dem Logos in uns (καθ' ἡμᾶς). Wie wir gesehen haben, anerkennt Philon nur für den Logos „über uns" die Bezeichnung εἰκών. Der Logos „in uns" ist ein Abbild (μίμημα und ἐκμαγεῖον) des Abbildes. Diese höhere, gottesebenbildliche Schicht beim Menschen wird in unserem Text mit der Vernunft, mit seinem νοῦς identifiziert. In De virt. 205[2] wird der erste Mensch Gottes eikon genannt. Es ist aber bezeichnend, dass dies nur mit Bezug auf nous geschieht, der ausserdem als ἡγεμών der Seele charakterisiert wird[3]. Dieselbe Bezeichnung kommt nous in De op. mund. 69 zu, wo die Gottesebenbildlichkeit ebenfalls zur menschlichen Vernunft lokalisiert wird[4]. Aber nicht nur der nous des Menschen wird mit dem Gottesebenbildlichen identifiziert[5]. Es liegt in der Natur der Sache, dass auch die Seele (ψυχή) des Menschen und dessen Geist (πνεῦμα) bisweilen nous als Inbegriff der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ersetzen dürfen[6]. Welcher dieser Termini auch angewandt wird für die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, er soll ausdrücken, dass das höhere Ich des Menschen dem Logos gleich ist, d. h. geschaffen ist κατ' εἰκόνα[7].

[1] οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα, De op. mund. 69. Der Gedanke an die Unkörperlichkeit Gottes ist überhaupt eine wichtige Vorstellung bei Philon — auch in bezug auf sein Schriftverständnis. Alle antropomorphen Aussagen über Gott müssten uminterpretiert werden. Siehe Wolfson, *op. cit.* 1, S. 115 ff.; 2, S. 126–138.

[2] In bezug auf die Frage, ob es sich in diesem Text um eine direkte oder indirekte Abbildlichkeit handele, siehe Willms, *op. cit.*, S. 84 f. Vgl. unsere Darstellung oben, S. 166.

[3] Die Aussage in De virt. 205 über den ersten Menschen lautet: οὗ τρόπον τινὰ γενόμενος εἰκὼν κατὰ τὸν ἡγεμόνα νοῦν ἐν ψυχῇ.

[4] ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν, De op. mund. 69.

[5] Ausser den schon angeführten Texten siehe De fuga 71, De agric. 9, Quod det. pot. insid. sol. 83. Vgl. auch De op. mund. 146, wo der Terminus διάνοια nous ersetzt.

[6] Siehe Eltester, *op. cit.*, S. 46 ff., und die dort angeführten Belege.

[7] Bisweilen legt Philon jedoch besonderes Gewicht darauf, dass nous und pneuma nicht erschaffen, sondern von Gott dem Menschen eingeblasen wurden: siehe z. B. Quis rer. div. heres 56, De fuga 71.

Dass die Eikonlehre Philons kein geschlossenes System[1] ist, gewahren wir in seiner wohlbekannten Auslegung der beiden Schöpfungsberichte in Leg. all. 1, 31 ff. In Gen. 1, 27 geht es um den himmlischen Menschen, in Gen. 2, 7 um den irdischen. Vom ersteren heisst es, dass er nach dem Bilde Gottes (κατ' εἰκόνα θεοῦ) sei und dass er daher nicht teilhabe am Vergänglichen und Irdischen. Der andere dagegen ist aus Staub gemacht. Der himmlische Mensch, wird gesagt, sei nicht erschaffen (πεπλάσθαι), sondern geprägt worden nach dem Bilde Gottes (κατ' εἰκόνα τετυπῶσθαι θεοῦ). Der irdische Mensch dagegen sei eine Nachbildung (πλάσμα) und nicht ein Nachkomme des Schöpfers (γέννημα τοῦ τεχνίτου)[2]. Die Eikonlehre, der wir hier begegnen, ist, wie ersichtlich wird, von anderer Struktur als diejenige, die wir früher trafen. Der himmlische Mensch, der Mensch κατ' εἰκόνα, ist hier nicht ohne weiteres identisch mit dem Logos[3]. Er ist des Menschen Idee, er ist der Ideemensch (Leg. all. 1, 53. 92–94; 2, 13; De op. mund. 134; Quaest. in Gen. 1, 8). Er ist das Urbild zum „empirischen", irdischen Menschen, ohne dass jedoch irgendeine Wesensgleichheit zwischen den beiden bestehen würde[4]. Bisweilen kommen die Vorstellungen von diesen beiden Menschen zur Anwendung, wenn der ungleiche Lebenswandel zu illustrieren ist: der Mensch muss zwischen einem Leben der Vernunft und einem Leben der Laster wählen (Quis. rer. div. heres 56 f.; vgl. Leg. all. 1, 94). Der Ideemensch repräsentiert also eine Daseinsform und ein Zustand, denen sich der empirische Mensch dadurch nähern kann, dass er ein Leben führt, das von der Vernunft bestimmt wird[5].

Philons Eikonlehre, von der wir hier nur den Kontur nachzuzeichnen versuchten, weist gewisse Strukturähnlichkeiten mit dem jüdi-

---

[1] Siehe das darüber Festgestellte bei Eltester, *op. cit.*, S. 43, 54, Jervell, *op. cit.*, S. 52.

[2] Vgl. Leg. all. 1, 53, wo die beiden Menschen als ὁ πεπλασμένος resp. ὁ κατ' εἰκόνα bezeichnet werden.

[3] Siehe Jervell, *op. cit.*, S. 65 f., welcher jedoch vielleicht eine allzu scharfe Unterscheidung zwischen den beiden Grössen macht. Bei Hegermann, *Schöpfungsmittler*, S. 69 f., wird dagegen diskussionslos eine Identifikation vorausgesetzt.

[4] Dies geht aus dem starken Hervorheben hervor, dass der Ideemensch — im Gegensatz zum irdischen — nicht erschaffen ist: siehe unsere Darstellung oben.

[5] Es ist in diesem Zusammenhang nicht nötig, auf die Sündenauffassung des Philon einzugehen, da diese nicht entscheidend ist für seine Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Zu seiner Sündenauffassung siehe Völker, *Fortschritt*, S. 47–126, Wolfson, *Philo* 1, S. 435 ff.

schen Denken über die Gottesebenbildlichkeit auf, das wir früher kennen lernten. Der Logos nimmt — wie der Menschensohn und die Weisheit — eine Position zwischen Gott und der Welt der Menschen ein. Die Ungleichheiten treten jedoch stark hervor. Wir haben früher konstatiert[1], dass der Logos nicht mit den jüdischen Messiasgestalten, die auf besondere Weise Träger der Gottesebenbildlichkeit sind, verglichen werden kann.[2] Auf anthropologischem Gebiet sind die Unterschiede ebenfalls hinreichend. Philons Abstandnehmen von einer anthropomorph aufgefassten Gottesebenbildlichkeit und sein Bedürfnis festzustellen, worin des Menschen Gottesebenbildlichkeit eigentlich bestehe, zeigen, dass sein Denken sich in andern Linien bewegt, als die jüdisch-alttestamentliche Tradition. Das haben wir früher schon festgestellt. Dazu kommt, dass bei Philon die heils*geschichtlich* orientierten Spekulationen fehlen, die davon sprechen, dass dem Menschen in der eschatologischen Heilszeit[3] die volle Gottesebenbildlichkeit wieder geschenkt werden soll. Gerade diese Vorstellungen nehmen sonst im jüdischen Denken eine zentrale Stellung ein.

---

[1] Siehe oben, S. 136 ff.

[2] Hegermann, *op. cit.*, S. 67–87, führt eine Anzahl Belege an, um zu zeigen, dass Logos bei Philon bisweilen in persönlichen Kategorien aufgefasst wird und zwar im Anschluss an jüdisch-hellenistische Exegese aus der Zeit vor ihm: siehe vor allem S. 71 ff. Die angeführten Texte können kaum als eindeutig bezeichnet werden. Jedenfalls sind sie nicht von der Art, dass sie uns auf entscheidende Weise zeigen könnten, dass Logos — was die „persönlichen" Züge betrifft — den übrigen jüdischen Messiasgestalten vergleichbar wäre.

[3] Auch die Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem Tod nimmt im Denken Philons keinen hervorragenden Platz ein. Siehe darüber Hegermann, *op. cit.*, S. 41 f.

Die paulinische Eikonauffassung und die alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen von der Gottesebenbildlichkeit

Die messianische Gottesebenbildlichkeit

Nach der Darstellung der Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen in AT und Spätjudentum können wir uns nun näher mit dem Hintergrund der paulinischen Eikonkonzeption befassen. Es geht dabei nicht darum, einen vollständigen Abriss der ideengeschichtlichen Entwicklung zu geben. Denn unsere Hauptaufgabe ist es ja, die paulinischen Eikonaussagen vom Gesichtspunkt der Vorbildlichkeit aus zu untersuchen. Wir müssen uns mit Andeutungen über die wichtigsten ideengeschichtlichen Zusammenhänge begnügen und festzustellen versuchen, an welche Motive und Vorstellungen Paulus zu seiner Zeit und in seiner Umgebung anknüpfen konnte[1]. Erst dann können wir uns unserer eigentlichen Aufgabe zuwenden, nämlich der Frage nach der Vorbildlichkeit Christi in den paulinischen Eikontexten. Wir konnten in der alttestamentlichen und jüdischen Tradition eine messianische Linie in den Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen ausscheiden. Der König, der Gesalbte Jahves, der Messias wird in einigen alttestamentlichen Texten als Träger einer besonderen Gottesebenbildlichkeit gesehen (Ps. 8, 5 ff.; 45, 7 f.; 110, 1 ff.; Ez. 28, 1–10; 11–19)[2], eine Auffassung, die auch auf die Traditionen vom ersten Menschen und seiner Stellung einwirkte. Diese Sicht auf die messianische Gottesebenbildlichkeit lebt — wenn auch in verwandelter Form — in den spätjüdischen Menschensohnvorstellungen und in den Spekulationen über die personifizierte Weisheit weiter.

Wie wir schon angedeutet haben, erscheint es uns am wahrscheinlichsten, dass gerade diese messianische Linie in den Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen von AT und Spätjudentum den eigentlichen Hintergrund zu den paulinischen Aussagen über die Gottesebenbildlichkeit Christi bilden[3]. Gewiss finden wir bei Philon eine Lehre vom

[1] Zum Problem der Relation des Paulus zum Gnostizismus siehe oben, S. 65 f., Anm. 1.

[2] Siehe oben. S. 119 ff.

[3] Siehe oben, S. 138.

Logos, die in ihrer Struktur an die Eikonauffassung erinnert, die in corpus paulinum belegt werden kann[1]. Ein eingehenderer Vergleich deckt jedoch tiefe Unterschiede auf. Wir haben schon hervorgehoben, dass Logos-Eikon sich von den übrigen jüdischen Messiasgestalten, die in besonderem Grade als Träger der Gottesebenbildlichkeit betrachtet werden, unterscheidet[2]. Dasselbe kann begreiflicherweise — mutatis mutandis — vom Verhältnis Logos–Christus gesagt werden. Da Logos in hohem Masse den Charakter eines zeitlosen, unveränderlichen Prinzipes hat, ist es unwahrscheinlich, dass diese Eikonlehre die paulinischen (und urchristlichen) Darstellungen von Christi Gottesebenbildlichkeit inspiriert hat. In diesen wird Christus nicht nur als das zeitlose Modell gezeichnet, nach dem sich die Verwandlung der Christen vollzieht. Er ist — und das ist entscheidend — gerade durch seine Aktivität, sein Handeln in und für die Menschheit zum alles beherrschenden Vorbild geworden (Phil. 2,5 ff.; 2. Kor. 8, 9)[3]. Wir gehen daher davon aus, dass die paulinischen Aussagen über die Gottesebenbildlichkeit Christi vor allem an die alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen vom Menschensohn und von der Weisheit anknüpfen. In unserer Interpretation von Phil. 2, 5 ff. werden wir zu zeigen versuchen, dass es die Menschensohnideologie ist, die den Hintergrund zu dieser „Christushymne" und zu Paulus' Spekulation über Christus als zweiter Adam (Röm. 5, 12–21; 1. Kor. 15, 20 ff. 47 ff.) bildet. Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass Paulus (und das übrige Urchristentum) die alttestamentlich-jüdischen Vorstellungen nicht unverändert übernahm. Der Umstand, dass Jesus nach der Evangelientradition sich selbst, *schon für die Zeit seines Erdenlebens*, als Menschensohn[4] bezeichnete, und dass er gleichzeitig seine Auf-

---

[1] Diese Ähnlichkeiten werden u. a. von Hegermann, *Schöpfungsmittler*, S. 96 ff., betont. Vgl. dagegen Willms, EIKΩN 1, S. 48–54.

[2] Siehe oben, S. 137 f.

[3] Gegen das Hervorheben dieser Ungleichheit kann vielleicht eingewendet werden, dass es auch dem Logos nicht an aktiven Zügen fehle. Dies betont vor allem Hegermann, *op. cit.*, S. 71–78, vgl. Jervell, *Imago Dei*, S. 55 f. Diese Züge sind jedoch nicht so hervortretend, dass es gerechtfertigt wäre, die Logos-Lehre Philons der jüdischen Messias-Vorstellungen oder der paulinischen Christologie gleichzusetzen.

[4] Über die intensive und vielverzweigte Debatte, die in bezug auf die Echtheit der Menschensohnaussagen geführt wurde, kann hier nicht berichtet werden. Dass Jesus sich selbst als den erwarteten Menschensohn betrachtete, dürfte nun mehr bewiesen sein. Jedenfalls ist die von W. Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den*

gabe in Ebed–Jahve-Kategorien schilderte[1], (die Kombination fällt vor allem in Matt. 20, 28 und Mark. 10, 45 auf), enthielt eine so gewichtige Veränderung der traditionellen Vorstellungen[2], dass er auf den Versuch des Urchristentumes, Jesus mit Hilfe der Menschensohnideologie zu beschreiben, eingewirkt haben muss. Das braucht jedoch nicht zu bedeuten, dass man in jedem einzelnen Fall auf die „christliche" Form der Menschensohnvorstellungen zurückgriff. Eine direkte Übernahme des älteren Materials war natürlich an einzelnen Punkten möglich auf Grund der festen Überzeugung des Urchristentums, die traditionellen Menschensohntexte bezügen sich auf Jesus. Wie wir später sehen werden, liegt, nach allem zu schliessen, u. a. in Phil. 2, 6 in bezug auf die Frage nach der Präexistenz Christi (des Menschensoh-

---

Evangelien, 1901) herrührende Theorie, es handle sich in diesem Punkt um eine bewusste, sekundäre Gemeindetheologie, äusserst schwer aufrecht zu erhalten. Siehe die Darstellung bei E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* (1955), S. 99–246, und bei O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments* (1957), S. 154–167. Vgl. weiter E. Ashby, The Coming of the Son of Man, *Exp. Times* 72 (1961), S. 360–363, Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, *Festschr. f.* G. Dehn (1957), S. 51–79. Eine gewisse Rückkehr zur alten Position kann bei T. A. Burkill, The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 52 (1961), S. 189–213, konstatiert werden.

[1] Die Abhängigkeit Jesu von der Ebed–Jahve-Ideologie wurde zuletzt von M. D. Hooker, *Jesus and the Servant* (1959), bestritten. Ihre Darstellung leidet vor allem daran, dass sie die vielen, allerdings nur andeutungsweise vorliegenden Motive aus dem AT, die es in den Kreisen gab, wo sich das Urchristentum entwickelte, nicht berücksichtigt. Vgl. V. Taylor, *Exp. Times* 71 (1959–1960), S. 300–301, und unsere Darstellung unten, S. 273, Anm. 2.

[2] Die Umbiegung besteht nicht darin, dass die Vorstellungen über den Menschensohn und Ebed Jahve bei Jesus kombiniert sind. Denn gewisse Verbindungen dieser Art liegen schon in einem Teil der alttestamentlich-jüdischen Tradition vor. Siehe unten, S. 237 f., Anm 2. — Die Veränderung liegt vor allem darin, dass diese Menschensohn- und Ebed–Jahve-Vorstellungen konkretisiert wurden in und mit Jesus, so dass sie in gewissem Masse in seiner Person schon erfüllt sind, obschon die eschatologische Aufgabe des Menschensohns als Richter noch nicht zu Ende geführt ist. Vgl. dazu Cullmann, *op. cit.*, S. 161: „Die Art, wie Jesus gerade diesen Gedanken des Richtens übernommen und umgeformt hat, zeigt das Neue an seiner Menschensohnauffassung. Dass er, der als Mensch unter Menschen erschienen ist und als solcher die *Ebed–Jahwe*-Rolle auf sich nimmt, zugleich auch der künftige Menschensohn-Weltenrichter ist, muss dem Gerichtsgedanken eine von Grund auf neue, andere Wendung geben, obwohl der eschatologische Rahmen durchaus beibehalten bleibt." Vgl. weiter Sjöberg, *op. cit.*, S. 243 f.

nes) eine solch direkte Anwendung von jüdischem Material vor[1]. Die Menschensohnvorstellungen gehören in der alttestamentlich-jüdischen Tradition auf das engste mit den Spekulationen über die personifizierte Weisheit zusammen. Auch diese werden im corpus paulinum verwendet, um die Gottesebenbildlichkeit Christi zu beschreiben. Wir werden bei unserer Interpretation der paulinischen Eikonaussagen zu zeigen versuchen, dass die Bezeichnung von Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Kol. 1, 15; 2. Kor. 4, 4) auf dem Hintergrund der alttestamentlichen und jüdischen Weisheitsspekulationen verstanden werden kann. Begreiflicherweise kann aber auch gleichzeitig die Menschensohnideologie diese Aussagen über die Gottesebenbildlichkeit Christi inspiriert haben. Dass Paulus auch an andern Punkten Abhängigkeit von den Spekulationen über die Weisheit im AT und Spätjudentum zeigt ist wohlbekannt. So hat z. B. H. Windisch[2] die Aufmerksamkeit auf die augenfällige Parallelität gelenkt, die zwischen der Paulus-Aussage im 1. Kor. 10, 4, dass Christus der Fels war, der das Volk auf dessen Wüstenwanderung begleitete, und dem Bericht von der Weisheit in Sap. 10, 17 f. und 11, 4, die Israel während der Wüstenzeit leitete, besteht. Weiter weist er auf den Zusammenhang zwischen Bar. 3, 29 ff. (vgl. Deut. 30, 12 ff.) und Röm. 10, 6 ff. hin: an beiden Stellen wird die Nichtigkeit aller menschlicher Versuche, aus eigener Kraft zur Weisheit resp. zu Christus zu gelangen, unterstrichen. Er deckt auch gewisse Übereinstimmungen in den Aussagen über die neuschaffende Funktion der Weisheit und Christi auf (Sap. 7, 27; 2. Kor. 5, 17; vgl. auch Sap. 7, 22–24 und Eph. 1, 10). All dies deutet darauf hin, dass Paulus in gewissem Zusammenhang

---

[1] In der Evangelientradition gibt es keine eindeutigen Aussagen über die Präexistenz des Menschensohns, die im Stil mit den jüdischen übereinstimmen würden. Doch vermerkt Hegermann, *Schöpfungsmittler*, S. 125, mit Recht: „man wird mit Schlüssen aus diesem Schweigen der Texte doch vorsichtig sein müssen."

[2] Windisch, in *Neutest. Stud. f.* Heinrici, S. 223 ff. — Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 158 ff., versucht W:s These, dass im Judentum vor Paulus eine Identifikation des Messias (Menschensohns) mit der Weisheit stattgefunden habe, in jedem Punkt zu widerlegen. D:s Kritik verliert an Schärfe dadurch, dass er den gemeinsamen Ursprung der Menschensohnideologie und der Weisheitsspekulationen im alttestamentlichen Messianismus, in der Königsideologie des AT:s, nicht sieht. Dazu kommt, dass seine eigene — an und für sich richtige — These (vgl. oben, S. 137), dass innerhalb des Judentumes vor Paulus die Weisheit und Torah identifiziert wurden, nicht *allein* eine sinnvolle Erklärung dazu gibt, dass die Weisheit im jüdischen Denken „messianische" Züge aufweist.

die traditionellen Aussagen über die Weisheit auf Christus bezogen hat und dass er diesen daher in Kategorien aus den Weisheitsspekulationen schildert.

Wenn es um die paulinische Verwertung dieses Materials geht, so ist doch auch in diesem Falle die Frage zu stellen, ob er nicht auch von der Evangelientradition beeinflusst gewesen sein könnte. Denn auch hier finden wir in bezug auf Jesus Spuren der Spekulationen über die Weisheit. Von grösstem Interesse sind Texte wie Matt. 11, 16–19 (vgl. Luk. 7, 31–35); 11, 25–30[1]; Luk. 11, 49 (vgl. Matt. 23, 34 f.). Nach Matt. 11, 16 ff. par. sagt Jesus, dass das Volk weder Johannes den Täufer noch ihn selbst aufgenommen habe und schliesst seine Anklage mit den Worten ab, dass die Weisheit aus ihren Werken (ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς, vgl. Luk. 7, 35: ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς)[2] gerechtfertigt worden sei (ἐδικαιώθη). Matt. 11, 25–30 enthält den sog. „johanneischen Einschub"[3]; hier knüpft Jesus deutlich an Sir. 51 an und schildert sich selbst in Weisheitskategorien[4]. In Luk. 11, 49 spricht Jesus davon, dass „die Weisheit Gottes" (ἡ σοφία τοῦ θεοῦ) versprochen habe, Propheten und Apostel zu ihnen (dem Volk) zu senden. Nach dem parallelen Text, Matt. 23, 34 f., ist es Jesus selbst, der diese Prophetie ausspricht.

Wir können hier nicht auf die vielen Probleme eingehen, die diese Texte enthalten[5]. Uns genügt es zu konstatieren, dass wir in der Evangelientradition Belege dafür finden, dass Jesus sich selbst mit der

---

[1] In bezug auf die Probleme dieses umstrittenen Textes siehe vor allem E. Norden, *Agnostos Theos* (1913), S. 277–308, und T. Arvedson, *Das Mysterium Christi* (1937). Aus der späteren Literatur siehe weiter W. D. Davies, 'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11: 25–30, *Harv. Theol. Rev.* 46 (1953), S. 113–139, A. M. Hunter, Crux Criticorum — Matt. XI. 25–30 — A Re-appraisal, *New Test. Stud.* 8 (1961–62), S. 241–249. Vgl. auch G. Widengren, *Kungar, profeter och harlekiner* (1961), S. 54–58.

[2] Zur Möglichkeit, dass wir es hier mit zwei verschiedenen Übersetzungen aus dem Aramäischen zu tun haben, siehe J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* [5](1958), S. 141, Anm. 3.

[3] Siehe Norden, *op. cit.*, S. 227 f., Arvedson, *op. cit.*, S. 5 ff. Vgl. Davies, *op. cit.*, S. 156 f.

[4] Dass es sich nicht um einen „johanneischen Einschub" handelt, ist nun sicher. Siehe darüber z. B. Arvedson, *op. cit.*, S. 230.

[5] Eine gründliche Durchsicht des ganzen Materials wird von A. Feuillet, Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques, *Rev. Bibl.* 62 (1955), S. 161–196 vorgelegt. Von den früheren Untersuchungen seien genannt Windisch, *art. cit.*, S. 230 ff., Arvedson, *op. cit.*, S. 209 ff., Davies, *op. cit.*, S. 155 ff.

personifizierten Weisheit identifizierte oder identifiziert wurde. Es muss dabei betont werden, dass es nicht entscheidend ist, ob diese Identifikation auf das Konto des Urchristentums geschrieben oder ob es als Ausdruck für die Sicht von Jesus selbst betrachtet werden muss[1]. Denn wenn es sich auch um eine Schöpfung der urkirchlichen Theologie handeln würde, so liesse es sich doch denken, dass sie so frühen Datums[2] sei, dass sie einen gewissen Einfluss auf Paulus ausüben konnte. Der Charakter dieser Spekulationen in den Evangelien ist aber so schwer fassbar, dass es kaum möglich ist, näher zu präzisieren, in welchem Masse diese vom Apostel verwendet werden konnten. Wenn er daher die Weisheitsspekulationen gebraucht, so ist es gerechtfertigt, seine Aussagen in erster Linie im Lichte des alttestamentlich-jüdischen Materials zu interpretieren.

Die anthropologische Gottesebenbildlichkeit

Das Verhältnis ist gleichartig in bezug auf die paulinische Auffassung vom Menschen und dessen Stellung. Am besten lässt sich seine Anschauung in diesem Falle im Zusammenhang mit den jüdischen Vorstellungen verstehen. Denn aus der Evangelientradition können wir keine zusammenhängende Lehre ablesen, weder über die Gottesebenbildlichkeit des Menschen noch über seine Sündhaftigkeit[3]. Bei unserer Durchsicht des alttestamentlich-jüdischen Materials haben wir neben der messianischen auch eine allgemeinere Gottesebenbildlichkeit angetroffen. Diese „anthropologische" Gottesebenbildlichkeit ist jedoch nach einer weitverbreiteten jüdischen Anschauung auf Grund der menschlichen Sündhaftigkeit und der daraus verursachten Sterblichkeit stark begrenzt.

---

[1] Nach Windisch, *art. cit.*, S. 230 f., und Davies, *op. cit.*, S. 157 f., ist die Identifikation von Jesus und der Weisheit eine theologische Spekulation von Seiten der Urkirche. Dagegen macht Feuillet, *art. cit.*, S. 195 f., geltend, dass Jesus sich selbst bewusst in Weisheitskategorien auffasste.

[2] In bezug auf den umstrittensten Text, Matt. 11, 25–30, siehe W. F. Howard, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*[4] (1955), S. 219 f., vgl. Davies, *op. cit.*, S. 157. Siehe weiter Arvedson, *op. cit.*, S. IV.

[3] In den Evangelien gibt es nur einige Aussagen, die darauf hindeuten würden, dass der Mensch als solcher als ein total sündiges Wesen betrachtet wird; siehe z. B. Matt. 7, 11; 12, 39; 15, 18 f. (Mark. 7, 20 f.). Von diesen Texten scheint nur Matt. 7, 11 irgendwie generellen Inhaltes zu sein. Zu diesem Problem siehe W. Grundmann, Art. ἁμαρτάνω κτλ F., *Theol. Wörterb.* 1 (1933), S. 305–320 (305–308).

Ähnlichen Gedankengängen begegnen wir in den paulinischen Schriften. In seiner Auffassung von der Sünde ist der Apostel sowohl von der Genesistradition als auch von der spätjüdischen Spekulation abhängig. Einige Andeutungen mögen genügen, um an diesen wohlbekannten Umstand zu erinnern. In Röm. 5, 12 ff. schildert Paulus wie Sünde und Tod durch die Übertretung Adams in die Welt gekommen sind. Dieselbe Haltung spricht aus 1. Kor. 15, 21 f. (vgl. V. 45 ff.). Der Tod wird folgedessen als das Resultat des Sündenfalles des ersten Menschen gesehen. Diese Anschauung stimmt sehr wohl mit der Darstellung in Gen. 3, 17–19 überein und mit der Sicht, der wir in mehreren jüdischen Texten begegnen (siehe z. B. Sir. 17, 1 ff.[1]; 25, 24; Sap. 2, 24 ff.; Vit. Ad. 35, 2 f.; 44, 2 ff.; Apoc. Mos. 9, 2; 14, 2 ff.; 4. Esra 3, 4 ff.; Apoc. Bar. 17, 2 f.; 23, 4, vgl. 19, 8)[2]. Es ist bezeichnend, dass wir bei Paulus — wie in den spätjüdischen Schriften — eine gewisse Spannung finden zwischen der Vorstellung von Adams schicksalhafter Rolle für die nachfolgende Menschheit und dem Gedanken an die eigene Verantwortung seiner Nachfahren. Die Tendenz, in diesem Zusammenhang die Rolle eines jeden Einzelnen zu betonen, ist im 4. Esra (siehe u. a. 7, 127 ff.; 8, 55 ff.) zu spüren, neben allen Aussagen, die zeigen sollen, dass Adam allein Sünde und Tod inaugurierte (3, 7; 7, 116 ff.). In Apoc. Bar. tritt die Spannung noch stärker zutage (vgl. z. B. 48, 42 f.; 54, 15 mit 17, 3; 23, 4; 56, 5). Auch in der rabbinischen Literatur können sich widersprechende Tendenzen ähnlicher Art aufgezeigt werden[3].

Bei Paulus begegnen wir dieser Spannung u. a. in der Adam–Christus-Parallele, Röm. 5, 12–21. Besonders deutlich tritt sie im vielumstrittenen Satz in V. 12 zutage: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον[4]. Das

---

[1] Zu diesem Text siehe unsere Darstellung oben, S. 139 f.

[2] Siehe unsere Darstellung oben, S. 140 ff.

[3] Siehe die Belege bei Moore, *Judaism* 1, S. 474–496. Vgl. Davies, *op. cit.*, S. 20–35. Siehe auch unsere Darstellung oben, S. 143 f.

[4] Die Interpretation dieses Satzes folgte im grossen und ganzen zwei Linien: I. interpretierte man den Ausdruck ἐφ'ᾧ. II. interpretierte man die Aoristform ἥμαρτον.

I.

A. ἐφ'ᾧ wird als ein Relativausdruck aufgefasst. Die Frage des Korrelats wird auf verschiedene Weise beantwortet:

1. ἐφ'ᾧ bezieht sich auf ἄνθρωπος in V. 12. Die altlateinische Bibelübersetzung (und später die Vulgata) gibt ἐφ'ᾧ mit „in quo" wieder, was schon bei Ambrosiaster (Migne, Ser. Lat. (1844–66) 17, Sp. 92) so aufgefasst wird, als be-

Vorkommen dieser Aussage im Rahmen der Adam–Christus-Parallele ist ein Zeichen dafür, dass auch Paulus um das Problem der Verantwortung Adams im Verhältnis zu der seiner Nachkommen weiss. Indem er diesen Satz in die Schilderung von Adams schicksalhafter Bedeutung einfügt, deutet er an, dass die nachadamitische Menschheit teilhat am Falle des Stammvaters. Wir fassen ἐφ' ᾧ als kausale Konjunktion auf und übersetzen den Satz mit „da alle sündigten". Der

---

ziehe es sich auf „per unum hominem" in V. 12a. Augustinus und die ältere katholische Bibelauslegung übernahm diese Interpretation, die heute jedoch kaum einen Vertreter haben dürfte. Die Interpretation ist aus philologischen Gründen unhaltbar, vor allem deshalb, weil ἐπί nicht ohne weiteres synonym mit ἐν oder „in" verwendet werden kann. Dazu kommt, dass ἐφ'ᾧ bei Paulus im übrigen kausale Konjunktion ist (siehe 2. Kor. 5, 4; Phil. 3, 12, vgl. 4, 10).

2. ἐφ'ᾧ bezieht sich auf θάνατος oder auf den ganzen vorangehenden Satz. Das heisst, dass alle sündigten „während des Vorhandenseins des Todes" oder „unter diesen Umständen". Diese Auslegungsart wird u. a. von Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*[2] (1910), S. 265 ff., A. Nygren, *Der Römerbrief*[3] (1959), S. 158, vertreten. Es ist philologisch möglich, den Satz so aufzufassen, aber nicht am natürlichsten. Die philologisch am besten begründete Alternative ergibt sich, wenn man ἐφ'ᾧ als kausale Konjunktion auffasst.

B. ἐφ'ᾧ wird als kausale Konjunktion aufgefasst. Die Übersetzung lautet dann: „da alle sündigten". Da diese Übersetzung aus sachlichen Gründen den eigentlichen Gedankengang des Apostels aufs Spiel zu setzen scheint; nämlich, dass Adams Sünde die Ursache des Todes sei, wird die Übersetzung von verschiedenen Auslegungen begleitet:

1. Der ἐφ'ᾧ-Satz ist mit dem Hauptstandpunkt des Apostels unvereinbar. Er zeigt die gegensatzreiche Auffassung, die zur Zeit des Apostels herrschte. Siehe z. B. Moore, *op. cit.* 1, S. 476, H. Lietzmann, *An die Römer* [4](1933), S. 60 ff.

2. Den unter 1. dargelegten Lösungen steht die Auslegung von O. Kuss nahe. Nach K. wurde Paulus beim Diktat seiner Darstellung unfreiwillig — unter dem Zwang der Form — von den zeitgenössischen Theologumena, z. B. Apoc. Bar. 54, 15; 4. Esra 3, 25 f., beeinflusst. Siehe Kuss, *Röm. 5, 12–21* (1930), S. 24 ff. Dieselbe Auffassung bei idem, *Der Römerbrief* 1 (1957), S. 231. — Auch die letzte Untersuchung zu dieser Frage: Brandenburger, *Adam und Christus*, S. 175 ff., kann gewissermassen in diese Gruppe von Interpretationen eingereiht werden. Nach B. will der Apostel mit der Aussage in Röm. 5, 12d eine *zweite* Ursache für die Todesverfallenheit angeben.

II.

Diejenigen Forscher, die Alternative II gewählt haben (ἥμαρτον zu interpretieren), gehen davon aus, dass ἐφ'ᾧ eine kausale Konjunktion ist. Ihre Interpretationsversuche können u. a. auf folgende Linien verteilt werden:

A. ἥμαρτον bezeichnet einen Zustand der Sündhaftigkeit. Der Tod ist zu allen Menschen durchgedrungen, „weil sie alle sündig waren". So z. B. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains* [6](1950), S. 105 ff., vgl. Williams, *Ideas of the Fall*, S. 127 ff.

Apostel dürfte nämlich der Meinung sein, dass alle durch ihren Stammvater und Repräsentanten, Adam, sündigten. Der Gedankengang erinnert in seiner Struktur an denjenigen, den man aus dem 2. Kor. 5, 14 ablesen kann. Dort heisst es, dass „einer (d. h. Christus) für alle gestorben ist, also sind sie alle gestorben". Den Hintergrund zu dieser und ähnlichen Aussagen bei Paulus bildet die korporative Betrachtungsweise, die im AT und Spätjudentum vorherrschend ist[1]: der Gedanke an die selbstverständliche Zusammengehörigkeit und Schicksalsgemeinschaft des Stammvaters und seiner Nachkommen. Der Stammvater repräsentiert und verkörpert in sich das Volk, das seinen Ursprung in ihm hat. Wenn Christus Adam gegenüber gestellt wird, dann geht deutlich daraus hervor, dass er als „Stammvater" des neuen Volkes Gottes, der neuen Menschheit, zu der er die Anregung gegeben hatte, aufgefasst wird. Geht man bei der Interpretation des ἐφ' ᾧ-Satzes von dieser Anschauung aus, wird es begreiflich, dass Paulus sagen kann, alle hätten an Adams Übertretung teil, und dass er die Sterblichkeit aller als eine Folge dieser ersten Verfehlung betrachtet.

In bezug auf den Ursprung von Sünde und Tod beruht Paulus' Anschauung somit auf alttestamentlich-jüdischer Tradition. In seiner Schilderung der aktuellen Wirkungen dieser Mächte dürfte er jedoch über die normale jüdische Anschauung hinausgehen. Durch Adams Übertretung erhielten Sünde und Tod Macht über seine Nachkommen. Diese stehen dadurch unter dem Zwang zu sündigen (Röm. 3, 9; 7, 14 f. 19. 23) und vor der Notwendigkeit zu sterben (Röm. 5, 13 f. 21; 8, 10; 1. Kor. 15, 22). Die Macht der Sünde wird dadurch weiter unterstrichen, dass sie auf das engste mit dem mosaischen

---

Aus lexikalischen Gründen kann dieser Interpretationsversuch abgelehnt werden. ἁμαρτάνω bezeichnet die Aktivität des Menschen, nicht seinen Zustand.

B. Man komplettiert ἥμαρτον mit einem ἐν Ἀδάμ oder einem ἐν αὐτῷ. Diese Lösung wurde am energischsten von Freundorfer, *Erbsünde*, S. 254 ff., verfochten. — Auch wenn F:s Beweisführung nicht in allen Punkten stichhaltig ist, so scheint es uns doch angemessen, die Lösung des Problems in der von ihm angegebenen Richtung zu suchen; siehe unsere Darstellung oben. — Für eine Komplettierung unserer Übersicht verweisen wir vor allem auf Freundorfer, *op. cit.*, S. 105–214, 232–264, Kuss, *Röm. 5, 12–21*, S. 8–27, S. Lyonnet, Le péché originel en Rom 5, 12, *Bibl.* 41 (1960), S. 325–355, Brandenburger, *op. cit.*, S. 169 ff.

[1] Für das AT siehe Pedersen, *Israel* 1, S. 13 ff., Johnson, *The One and the Many*, vgl. Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 39–52.

Gesetz zusammengehört, dass sie dieses in ihren Dienst genommen hat. Das Gesetz bewirkt den Zorn Gottes. Es ist dazwischengekommen, „auf dass die Sünde mächtiger würde" (ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα), Röm. 5, 20. Durch das Gebot (διὰ τῆς ἐντολῆς) kann die Sünde allerlei Begierden wecken (Röm. 7, 8)[1]. Sie kann durch das Gebot den Menschen verleiten und töten (Röm. 7, 11). Daher kann es auch heissen (1. Kor. 15, 56), dass der Stachel (κέντρον) des Todes die Sünde sei und die Kraft (δύναμις) der Sünde das Gesetz. Dadurch, dass das Gesetz im Denken des Apostels auf diese Weise mit der Sünde kombiniert und teils als deren Werkzeug betrachtet wird, erhält seine Auffassung von der Sünde eine eigenartige Prägung. Die Sünde wird eine allumfassende Macht[2], die sowohl die Juden als auch die Heiden tyrannisiert (Röm. 3, 9 ff., vgl. Gal. 3, 22). Jeder Versuch, sich mit Hilfe des Gesetzes definitiv von der Macht der Sünde zu befreien und Gerechtigkeit zu gewinnen, ist zum Scheitern verurteilt (Röm. 3, 20; 4, 15; 7, 7 ff.; 10, 1–5; Gal. 2, 16; 3, 11)[3], da das Gesetz nunmehr ein Werkzeug der Sünde ist. Diese paulinische Auffassung von der Sünde ist eine klare Verschärfung gegenüber der alttestamentlich-jüdischen Tradition. Denn nach alttestamentlich-jüdischem Denken ist das Gesetz für den Menschen das wirksamste Mittel gegen die Sünde und ihre Macht (siehe z. B. Sir. 15, 14 ff.; 17, 11 f.; Sap. 6, 16 ff.; Test. Napht. 2, 6; 2. Hen. 65, 4 f.)[4].

Paulus schreibt der Sünde somit eine schicksalsschwere, zentrale Rolle im Leben der Menschheit zu. Für uns stellt sich daher die Frage,

---

[1] Zur Vorstellung, das Gesetz erwecke die Sünde, haben wir möglicherweise eine Analogie im rabbinischen Denken von יצר הרע. Siehe darüber Davies, *op. cit.*, S. 25 ff. Gleichzeitig wird jedoch das Gesetz in diesem Denken als ein wirksames Mittel gegen den schlechten Impuls betrachtet. Siehe *op. cit.*, S. 22 ff.

[2] Über die Sünde als überpersönliche Macht siehe Freundorfer, *op. cit.*, S. 220 ff., Kuss, *op. cit.*, S. 31–34.

[3] Siehe Nygren, *comm.*, S. 203–222.

[4] Die Sündenauffassung des Apostels unterscheidet sich in dieser Beziehung auch von jener der Qumranliteratur. Wir begegnen dort zwar einer Auffassung von der Sünde, die teilweise an die paulinische erinnert, siehe Kuhn, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49, J. Ph. Hyatt, The View of Man in the Qumran 'Hodayot', *New Test. Stud.* 2 (1955–56), S. 276–284. Das Gesetz wird jedoch in der Qumransekte so positiv bewertet, dass es nicht — wie bei Paulus — als ein Instrument der Sünde betrachtet werden kann. Zur Frage der Stellung und der Aufgabe des Gesetzes nach der Qumranliteratur siehe O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (1960), S. 6–35, H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* 1 (1957), S. 15–66.

ob er der Meinung ist, die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit sei total verloren gegangen. Aus den paulinischen Schriften ergibt sich keine eindeutige Antwort auf diese Frage. Es liegen aber gewisse Andeutungen vor. In Röm. 1, 18–32 gibt Paulus eine eingehende Schilderung des verkehrten Benehmens der Menschen. Gewöhnlich fassen die Kommentatoren diesen Abschnitt als eine Beschreibung der Lebensführung der Heiden auf, dagegen 2, 1 ff. als eine Schilderung der Juden und ihrer Lebensführung[1]. Diese Einteilung ist, — aus Gründen, über die hier nicht Rechenschaft abzulegen ist, — kaum haltbar[2]. Wahrscheinlich bezieht sich schon der erste Abschnitt auch auf die Juden, was u. a. aus Paulus' Anspielung auf Israels Anbetung des goldenen Kalbes hervorgeht (V. 23, vgl. Ps. 106, 20; LXX 105, 20. Siehe auch unten). Der Abschnitt 1, 18–32 kann daher als generelle Beschreibung des Zustandes der Menschheit aufgefasst werden. Sowohl Juden als auch Heiden haben an der Sünde, wie sie beschrieben wird, teil.

In V. 18–22 wird geschildert, wie die Menschen Gott nicht als Gott ehrten und priesen, sondern der Verirrung anheim fielen, trotzdem er sich in seinen Werken zu erkennen gab. Nach V. 23 führte dies dazu, dass sie „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüssigen und der kriechenden Tiere" verwandelten (ἤλλαξαν[3] τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος[4] φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν). Der Götzendienst wird somit als Höhepunkt der Verirrung betrachtet.

Es ist ziemlich bekannt, dass sich Paulus hier terminologisch und sachlich auf Ps. 106, 20 (LXX 105, 20); Jer. 2, 11 (vgl. Deut. 4, 15–19) stützt[5]. Der Apostel fasst diese Texte so auf, als bezügen sie sich auf

---

[1] Siehe z. B. Nygren, *comm.*, S. 75–90, O. Michel, *Der Brief an die Römer*[10] (1955), ad loc.

[2] Siehe zu dieser Frage Jervell, *Imago Dei*, S. 316–319, vgl. N. A. Dahl, Imago Dei, *Norsk Teol. Tidsskrift* 61 (1960), S. 71–94 (79).

[3] Die Konstruktion ἀλλάσσειν ἐν ist ein Semitismus. Siehe Blass-Debr., § 179, 2. Vgl. Bauer, *Wörterb.*, Sp. 473. Eine ähnliche Konstruktion gibt es in Test. Napht. 3, 2.

[4] Wir fassen hier den Terminus εἰκών so auf, als beziehe er sich auf die äussere Gestalt des Abgebildeten. Vgl. Bauer, *Wörterb.*, Sp. 402, Lietzmann, *comm. ad loc.*, Kittel, Art. εἰκών E., F., *Theol. Wörterb.* 2, S. 393.

[5] Siehe Zahn, *comm. ad loc.*, A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* (1935), S. 64, Michel, *comm. ad loc.*

des Volkes Anbetung des Stierkalbes (Ex. 32, 1 ff.). Terminologisch kommt er in seiner Aussage u. a. auch dem Psalmentext (LXX) nahe: καὶ ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου[1]. In seiner Darstellung des widersinnigen Götzendienstes, der Anbetung der Schöpfung anstatt des Schöpfers (V. 25), ist Paulus von den Traditionen über die Sünde des Volkes mit dem goldenen Kalb abhängig.

In neuerer Zeit haben jedoch mehrere Forscher geltend gemacht, dass der Apostel in diesem Zusammenhang noch von einer anderen alttestamentlichen Tradition beeinflusst gewesen ist, nämlich vom Schöpfungsbericht in Gen. 1, 26 f.[2] Es lassen sich leicht terminologische Berührungspunkte zwischen der Schöpfungstradition in Gen. 1 und der Darstellung des Apostels in Röm. 1 finden. Hyldahl hat hervorgehoben, dass wir in Gen. 1, 20–25 (LXX) Bezeichnungen für die Tierarten antreffen, die Paulus in Röm. 1 wieder aufnimmt und in derselben Reihenfolge anführt wie diese (τὰ πετεινά, τὰ τετράποδα, τὰ ἑρπετά)[3]. Dazu kommt, dass wir in der Genesis Termini wie ἄνθρωπος, εἰκών und ὁμοίωσις haben, denen wir in Röm. 1, 23 allen wieder begegnen[4]. Ausser diesen formellen kann man auch sachliche Übereinstimmungen feststellen, vor allem, wenn man den Vergleich ausdehnt und auch den zweiten Schöpfungsbericht und die Sündenfalltradition einbezieht[5]. Gott offenbarte Adam seinen Willen und seine Werke (Gen. 2, 16 f. 19 f.). Adam hatte als Erster in besonderem Sinne Zugang zur Offenbarung seit der Schöpfung der Welt (ἀπὸ κτίσεως κόσμου), Röm. 1, 20. Im Glauben, Weisheit erlangen zu können (Gen. 3, 5 f.), übertrat er Gottes Gebot und wurde aus der Nähe Gottes vertrieben (Gen. 3, 22 ff.). Dieses Geschehen kann als prototypisch für Sünde und Bestrafung der nachkommenden Menschen betrachtet werden. Wenn sie meinen, weise zu sein, werden sie tö-

---

[1] Vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 319 f.

[2] Siehe N. Hyldahl, A Reminiscence of the Old Testament at Romans i. 23, *New Test. Stud.* 2 (1955–56), S. 285–288, R. Qwarnström, Paulinsk skriftanvändning, *Sv. Exeg. Årsbok* 22–23 (1957–58), S. 148–153 (151 f.), Jervell, *op. cit.*, S. 312–331, M. D. Hooker, Adam in Romans I, *New Test. Stud.* 6 (1959–60), S. 297–306.

[3] Hyldahl, *art. cit.*, S. 286 f.

[4] Dass die Genesis ὁμοίωσις und Röm. ὁμοίωμα hat, macht kaum einen bedeutenden Unterschied aus. Siehe die Diskussion bei Hyldahl, *art. cit.*, S. 287.

[5] Ein beleuchtender und interessanter Vergleich zwischen Gen. 1–3 und Röm. 1 ist bei Hooker, *art. cit.*, zu finden. Die Ähnlichkeiten dürften jedoch nicht so zahlreich sein, wie H. in ihrer energisch verfochtenen Argumentation geltend macht.

richt (Röm. 1, 23), und nach ihrem „Sündenfall" werden sie von Gott sich selbst und ihren Begierden überlassen (Röm. 1, 24 ff.). Diese hier gegebenen Andeutungen zeigen, dass man nicht ohne Grund Verbindungen zwischen Gen. 1–3 und Röm. 1, 18–32 sucht und sieht. Dass sich Paulus in einem Fall wie diesem auf den Genesistext stützt, ist auch aus allgemeineren Erwägungen heraus sehr wahrscheinlich.

Wenn der Apostel den sündhaften Zustand der Menschheit beschreibt, so beruhen seine Äusserungen somit teils auf den Traditionen über die Sünde Israels mit dem goldenen Kalb, teils auf den Schöpfungs- und Sündenfallberichten in der Genesis. Seine Schilderung der aktuellen Sündhaftigkeit ist von diesen Traditionen geprägt. Sie haben eine Art von prinzipieller Gültigkeit für ihn. Sie zeigen, wie der Mensch in seinem Streben nach Weisheit töricht wird (Röm. 1, 23, vgl. Gen. 3, 5 f.), wie er an Stelle des Schöpfers die Schöpfung anbetet (Röm. 1, 25, vgl. Ps. 106, 20). Ob der Apostel dieses letzte Motiv auch im Sündenfallbericht der Genesis wiederfindet ist unsicher. Paulus äussert sich nicht dahin, dass Adam seiner Meinung nach dem Götzendienst anheim gefallen sei[1]. Die Berichte über den Sündenfall Adams und Israels sind bei ihm zu einer Einheit verschmolzen. Sie sind eine Erklärung für und eine Illustration zu dem sündhaften Zustand, den Paulus zu seiner Zeit wahrnehmen kann.

Die Darstellung des Apostels an diesem Punkt kann uns gewisse Hinweise zu seiner Auffassung in bezug auf das Verhältnis zwischen der Sünde und der Gottesebenbildlichkeit des Menschen vermitteln. Wir haben schon hervorgehoben (siehe oben S. 176 ff), dass er die traditionelle Auffassung von der Sünde als Ursache des Todes teilt (Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 21, vgl. 15, 47 ff.). Er muss die Sterblichkeit als eine Verminderung und — nach Röm. 1, 23 ff. — die Sünde als eine Verletzung der Gottesebenbildlichkeit aufgefasst haben. Die Anbetung der Tierarten, die in Röm. 1, 23 ff. aufgezählt werden, ist ein Zeichen dafür, dass die Menschen ein wesentliches Element der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit aufgegeben haben[2], denn diese schloss gerade die Herrschaft über die Tiere in sich (Gen. 1, 26 ff.). Wenn sie nun aber vor den Bildern derjenigen Geschöpfe niederfallen,

---

[1] Hooker, *art. cit.*, S. 301, behauptet, dass Paulus in Röm. 1, 25 andeuten wolle, dass Adam durch seinen Gehorsam gegenüber der Schlange ein Geschöpf und nicht den Schöpfer anbetete. Diese Interpretation dürfte als gesucht betrachtet werden.

[2] Vgl. Qwarnström, *art. cit.*, S. 152, Hooker, *ibid.*, Jervell, *op. cit.*, S. 321 f.

über die sie herrschen sollten, so bedeutet dies, dass ihr status verändert, dass ihre Gottesebenbildlichkeit reduziert worden ist. Auch die Anbetung eines nach dem Gestalt eines vergänglichen Menschen geschaffenen Bildes ist ein Ausdruck für dieselbe Lage[1]. Der Mensch wurde κατ' εἰκόνα θεοῦ geschaffen (Gen. 1, 27; 5, 1; Sir. 17, 3; vgl. Gen. 9, 6 ἐν εἰκόνι). Er kann daher in der vorpaulinischen Tradition, aber auch bei Paulus selbst als εἰκών (Sap. 2, 23; 1. Kor. 11, 7) bezeichnet werden. Als solcher nimmt er innerhalb der Schöpfung Gottes eine Sonderstellung ein. Aber er gehört eben doch zur Schöpfung. Und deshalb ist es eine Entstellung des göttlichen Willens (und damit auch seiner Absicht mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen), wenn ein Bild angebetet wird, das nach der Gestalt eines vergänglichen Menschen geformt ist. An Stelle des Schöpfers wird so die Schöpfung angebetet (V. 25).

Als Einleitung und dominierende Beschreibung all dieser Verdrehtheit steht der Satz, dass die Menschen ‚die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes auswechselten' (ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ), und zwar gegen Bilder aus seiner Schöpfung. Die hier genannte Herrlichkeit ist Gottes eigene δόξα, sein כבוד. Dieser Ausdruck ist im AT und nicht zuletzt in LXX eine Zusammenfassung für das Wesen

---

[1] Jervell, *op. cit.*, S. 322–325, legt eine interessante Interpretation von φθαρτὸς ἄνθρωπος vor. Er weist den üblichen Gedanken, Paulus denke hier an den gewöhnlichen Götzendienst, ab. Nach ihm bezieht sich der Ausdruck auf Adam. J. weist dabei darauf hin, dass es in der spätjüdischer Tradition Vorstellungen darüber gebe, dass der Israelit ein Abbild Adams sei. J. glaubt nun einen ähnlichen Gedanken im corpus paulinum zu finden, z. B. im 1. Kor. 15, 45 ff. (vgl. 15, 20–22). Nach J. würde Paulus sagen, dass der Mensch die doxa Gottes gegen die Ähnlichkeit mit dem vergänglichen (und sündigen) Adam tauschte. — Es fragt sich jedoch, ob eine so sinnreiche Interpretation vom Paulustext her möglich ist. Der Zusammenhang zeigt, dass es sich um eine Anbetung des Geschöpfes anstatt des Schöpfers handelt (V. 25). Diese verkehrte Einstellung hat ihren konkreten Ausdruck in der Bilderanbetung. Die einfachste Erklärung für die Rede vom Vertauschen der doxa Gottes durch die Menschen gegen „ein Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen" (ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου) ist daher die, dass sie begannen, Götzen anzubeten, natürlich u. a. solche in Menschengestalt. Eine Warnung vor einem solchen Benehmen kommt in einem der Texte vor, von denen Paulus hier abhängig ist, nämlich Deut. 4, 16. Dass dieser Text nicht den Terminus ἄνθρωπος enthält, sondern stattdessen die Adjektive ἀρσενικός und θηλυκός, ist kaum ein Argument gegen ein solches Verständnis, da ja Paulus keiner der Texte *zitiert*, von denen er abhängig ist. Er hat daher die Freiheit gehabt, zusammenfassend auf Deut. 4, 16 anzuspielen. Vgl. Dahl, *Norsk Teol. Tidsskrift* 61, S. 79.

Gottes[1]. Die „Herrlichkeit" ist eine Bezeichnung für seine Vollkommenheit im weitesten Sinne. Oft ist der Terminus Ausdruck für seine Anwesenheit, seine Offenbarungen und den himmlischen Glanz, der diese begleitet[2]. Ähnliche Vorstellungen von der „Herrlichkeit" als vor allem göttliche Eigenschaft und Hypostase liegen auch im Spätjudentum vor[3]. Diese göttliche „Herrlichkeit"[4] kann aber auch menschliches Attribut sein. Sie gehört im Prinzip zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen. Adams Stellung vor dem Fall (Gen. 1, 27–3, 7) wird auf eine Weise geschildert, die es ermöglicht zu sagen, der Zustand sei von „Herrlichkeit" geprägt gewesen, (trotzdem der Terminus כבוד nicht zur Anwendung gelangt). Der messianische König (Ps. 8, 6) ist mit כבוד und mit הדר ausgerüstet. Beide Dinge gehören auf das engste mit seiner Gottesebenbildlichkeit zusammen (ibid.). Auf ähnliche Weise beschreibt Hesekiel (allerdings polemisch) die Stellung des Königs von Tyros (28, 1–19). Diese qualifizierte „Herrlichkeit" ist übrigens im AT und in spätjüdischer Spekulation nahe mit der Gestalt des Messias in deren verschiedenen Ausgestaltungen verbunden[5]. Der Menschensohn (der Auserwählte) wird auf dem „Thron der Herrlichkeit" sitzen (1. Hen. 55, 4; 61, 8; 62, 5; 69, 27. 29): ein Zeichen seiner Nähe zu und seiner Ähnlichkeit mit Gott. Die Weisheit ist ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής (Sap. 7, 25), was mit ihrem εἰκών-Zustand zusammengehört (V. 26). Im spätjüdischen Denken begegnen wir auch Spekulationen über Adams „Herrlichkeit" im Urzustand. Seine doxa, ein Teil seiner Gottesebenbildlichkeit, ist hier äusserst konkret aufgefasst. Sie ist der Glanz seines Angesichtes (זיו), Gen. R. 12, 6, vgl. bSanh. 38 b, sie ist sein Kleid vor

---

[1] In bezug auf diesen wohlbekannten Umstand siehe z. B. J. Schneider, *Doxa* (1932), S. 36–70, H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes* (1934), S. 33–56, 135–150, G. Kittel, Art. δόξα D., *Theol. Wörterb.* 2, S. 245 ff.

[2] Siehe H. Kittel, *op. cit.*, S. 141–150, Schneider, *op. cit.*, S. 51–60. Vgl. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, S. 97–100, und die Beispiele, die dort angeführt werden.

[3] Für die von LXX abhängige jüdische Tradition siehe H. Kittel, *op. cit.*, S. 164–177, Schneider, *op. cit.*, S. 76–80. Zu den Vorstellungen auf rabbinischem Gebiet siehe Moore, *Judaism* 1, S. 420 f., vgl. S. 434 ff.

[4] Wir meinen hier also primär die qualifizierte „Herrlichkeit", die nach alttestamentlicher und nach jüdischer Auffassung normalerweise in die göttliche Sphäre gehört, nicht den כבוד, die seelische Qualität, die mehr oder weniger allen Menschen eigen ist; siehe Pedersen, *Israel* 1, S. 213–239.

[5] Siehe Schneider, *Doxa*, S. 55 ff.

dem Sündenfall, Apoc. Mos. 20–21, vgl. Gen. R. 16, 1. Durch Adams Sünde ging diese doxa verloren, Gen. R. 12, 6; Apoc. Mos. 20–21. Dies hatte eine starke Reduktion seiner Gottesebenbildlichkeit (und derjenigen der Menschheit) zur Folge. Es bestehen jedoch Zweifel, ob dieser Verlust so aufgefasst wurde, als habe er die Gottesebenbildlichkeit total zerstört. Wir besitzen jedenfalls keine eindeutige Aussage darüber, dass Adam durch den Fall aufhörte, Gottes Ebenbild zu sein.

„Herrlichkeit" und Gottesebenbildlichkeit gehören demnach nahe zusammen. Sie sind aber nicht ohne weiteres identisch. Die Gottesebenbildlichkeit stellt einen umfassenderen Begriff dar. Der Terminus εἰκών (צלם) bezeichnet den Menschen als Ganzheit in seiner Eigenschaft als Ebenbild Gottes[1]. Ein wesentlicher Teil seines Eikonzustandes ist δόξα (כבוד). Man kann jedoch die beiden Begriffe nicht allzu scharf voneinander abgrenzen. Da die doxa ein so bedeutungsvolles Element der Gottesebenbildlichkeit ausmacht, ist es natürlich, dass der Terminus in gewissem Zusammenhang als ein Äquivalent von eikon auftritt[2].

Dieser Hinweis gewinnt Bedeutung, wenn man Klarheit darüber erlangen will, wie Paulus den status des gefallenen Menschen sieht. Betrachten wir die Verwendung des doxa-Begriffes, so können wir feststellen, dass doxa auch für den Apostel oft ein Kennzeichen Gottes ist (Röm. 6, 4; 9, 23; Eph. 1, 17 f.; Phil. 4, 19; 1. Thess. 2, 12; 2. Thess. 1, 9). Der Terminus kann aber auch des Menschen Ausrüstung bezeichnen. Doxa und eikon gehören bei Paulus auf das engste zusammen. Im 1. Kor. 11, 7 werden die Termini fast synonym verwendet. Sonst scheint doxa für eine Grösse gehalten zu werden, die zu einem vollkommenen Eikonzustand gehört. Christus ist εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2. Kor. 4, 4, vgl. Kol. 1, 15). Doxa Gottes ist im Angesicht Christi zu finden, 2. Kor. 4, 6. Sein Evangelium ist τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης, V. 4. Durch das Schauen der Herrlichkeit des Herrn (τὴν δόξαν τοῦ κυρίου) werden die Apostel in dasselbe Bild (εἰκών) verwandelt, 2. Kor. 3, 18, etwas, das sich von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν) vollzieht. Und nach Röm. 8, 30 verherrlichte (ἐδόξασεν) Gott

---

[1] Siehe oben, S. 113 ff., 151–165.

[2] In bezug auf die „Identifikation" von „Herrlichkeit" und Gottesebenbildlichkeit innerhalb rabbinischen Judentums siehe die von Jervell, *op. cit.*, S. 114, angeführten Belege. Aber auch diese zeigen nicht eindeutig, dass die beiden Begriffe auf derselben Ebene stehen.

diejenigen, die er voraus dazu bestimmt hatte, dem Bilde (εἰκών) seines Sohnes gleich zu sein.

Die aus dem corpus paulinum angeführten Beispiele zeigen, dass doxa und eikon sich verwandt sind, ohne inhaltlich identisch zu sein. Dieser Umstand ist von Interesse, wenn wir den Inhalt der Aussage ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ κτλ, Röm. 1, 23, und deren Konsequenzen zu deuten versuchen. Wir gingen früher von der Annahme aus, dass die doxa, von der hier die Rede ist, in erster Linie die „Herrlichkeit" Gottes sei. Diese Annahme gewinnt durch die hier angeführte traditionelle Ansicht, dass die „Herrlichkeit" primär eine göttliche Eigenschaft sei, an Richtigkeit. Dazu kommt, dass unser Text der Aussage in Ps. 105, 20 (LXX) nahekommt: ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου. Darin geht es um die Israeliten, die ihre „Herrlichkeit", d. h. ihren Gott, gegen das Bild eines Stieres getauscht hatten.

Wenn Paulus vom Vertauschen der doxa des unvergänglichen Gottes von seiten der Menschen spricht, so hat er kaum zu denken vermieden, dass dadurch auch der status des Menschen verändert worden sei. Wir haben gesehen, wie diese göttliche doxa in der alttestamentlich-jüdischen Tradition mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verbunden wird. Doxa Gottes kommt dem Menschen in seiner Eigenschaft als Ebenbild Gottes zu. Diejenigen Aussagen der Schrift, die davon sprechen, dass die Menschen die doxa Gottes vertauschten, mussten daher für Paulus die Bedeutung enthalten, dass den Menschen gleichzeitig die zu ihrer Gottesebenbildlichkeit gehörende „Herrlichkeit" verloren ging. Inwieweit er damit rechnete, dass durch Adams Sündenfall oder denjenigen der Israeliten auch spätere Generationen Gottes doxa missen mussten, ist ungewiss. Aus unserem Text geht am ehesten hervor, dass der Apostel den aktuellen Götzendienst und den aktuellen Tausch der „Herrlichkeit" Gottes als eine Wiederholung dessen betrachtete, was aus den alttestamentlichen Texten hervorgeht. Das schliesst begreiflicherweise nicht aus, dass er sich irgendeine Form von kausalem Zusammenhang zwischen den grundlegenden Übertretungen, der im AT geschildert wird, und der Gottlosigkeit, die er selbst von seinen Augen hatte, vorstellte.

Die doxa, die zur Gottesebenbildlichkeit gehörte, ging also nach unserem Text durch die Sünde verloren. Denselben Gedankengang finden wir in Röm. 3, 23: πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Dem Menschen fehlt wegen seiner Sündhaftigkeit und aus Mangel an Gerechtigkeit doxa. Wird er durch den Glauben gerecht

(Röm. 3, 21 f. 24), so ist damit die Voraussetzung für eine Wiederherstellung seiner „Herrlichkeit" geschaffen[1]. Er wird dann antizipierend „verherrlicht" (Röm. 8, 30). Voll und ganz wird ihm aber seine doxa erst bei der Auferstehung und bei der Parusie wiedergeschenkt (Röm. 8, 17 f.; Phil. 3, 21; Kol. 3, 4).

Die radikale Auffassung des Apostels von der Sünde bringt es mit sich, dass der Gedanke an die Gottesebenbildlichkeit des gefallenen Menschen zurücktritt. Die Sünde hat den Tod in die Welt gebracht (Röm. 5, 12 ff.) und den Menschen seiner doxa beraubt (Röm. 1, 23; 3, 23). Eine eindeutige Aussage darüber, dass die Gottesebenbildlichkeit total verloren gegangen sei, ist trotzdem bei Paulus nicht zu finden. Und man hat Grund zu vermuten, dass es sich dabei nicht um eine Zufälligkeit handelt. In der alttestamentlich-jüdischen Tradition konnten wir ein ähnliches Verhältnis feststellen. Auch dort fehlen Aussagen darüber, dass der Mensch nach dem Fall aufhörte, Gottes Ebenbild zu sein. Wir haben die Ansicht vertreten, dies habe seinen Grund in der konkret anthropomorphen Art des Ebenbilddenkens. Diese dürfte auch die paulinische Sicht bestimmt haben. Auch Paulus kann nicht behaupten, der Mensch habe alle gottesebenbildlichen Züge verloren[2]. Denn das Abbild, der Mensch als körperlich-seelisches Wesen, existiert weiter, allerdings seiner doxa beraubt.

Wir können nun dazu übergehen, die paulinischen Eikonaussagen vom Gesichtspunkt der Vorbildlichkeit aus zu betrachten. Und wir beginnen mit einem Text, der auf Gen. 1, 26 f. beruht, nämlich mit Kol. 3, 10 ff.

---

[1] Die hier behandelte doxa ist begreiflicherweise nicht *identisch* mit der Gerechtigkeit, wie es bisweilen vorausgesetzt wird. Siehe z. B. H. Kittel, *op. cit.*, S. 192 f., Jervell, *op. cit.*, S. 328 ff., vgl. S. 182. Die Gerechtigkeit (ἡ δικαιοσύνη) ist ein Teil der doxa des Menschen. Dass der doxa-Begriff von so komplexem Charakter ist, dass er nicht erschöpfend als dikaiosyne beschrieben werden kann, geht aus unzähligen paulinischen Texten hervor, u. a. aus Röm. 8, 17 f.; Kol. 3, 4; Phil. 3, 21.

[2] In bezug auf die Gottesebenbildlichkeit des gefallenen Menschen kann man an die Aussagen des Apostels erinnern, dass Gott sich durch seine Werke zu erkennen gab (Röm. 1, 20) und dass Heiden, die kein Gesetz haben, von Natur (φύσει) das tun, was zum Gesetz gehört (Röm. 2, 14 f.). Wie wir früher gesehen haben (vgl. oben, S. 157–163), gehört dieser Gedanke an eine „allgemeine" Kenntnis um die Offenbarung Gottes eng mit den Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen zusammen, Test. Napht. 3, 2 ff.; 4. Esra 3, 36; 7, 20 ff.; vgl. 2. Hen. 65, 3 f(f). Zur Frage dieser Kenntnis siehe Gärtner, *Areopagus Speech*, S. 133–144, O. Cullmann, *Christus und die Zeit* ²(1948), S. 159 ff.

Kol. 3, 10 ff. (Kol. 1, 15)

Zu Kol. 1, 15

In Kol. 3, 10 liegt eine deutliche Anspielung auf den Schöpfungsbericht in Gen. 1, 26 f. (LXX) vor, nämlich im Ausdruck κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. Ob sich dieser Ausdruck auf ἀνακαινούμενον oder auf ἐπίγνωσιν bezieht, werden wir später diskutieren[1]. Auf dieser Stufe der Untersuchung können wir uns damit begnügen festzustellen, dass unser Text eine Umwandlung des Menschen schildert und dass sich diese κατ' εἰκόνα vollzieht.

Es stellt sich nun aber die Frage, wie in diesem Fall der Terminus εἰκών aufzufassen ist. In Gen. 1, 26 f. (LXX) ist er eine Bezeichnung für Gott selbst oder für das Vorbildliche bei ihm. Wir haben jedoch bei der Durchsicht des alttestamentlich-jüdischen Materials gesehen, dass der Eikonbegriff — und die damit verbundenen Vorstellungen — ziemlich verschiedenartig verwendet werden kann. Wir haben geltend gemacht, dass die Gottesebenbildlichkeit in qualifiziertem Sinn nach alttestamentlich-jüdischer Auffassung eine messianische Eigenschaft ist, die in späterer Zeit vor allem mit dem Menschensohn oder der Weisheit verknüpft wird. In Sap. 7, 26 finden wir dafür einen Terminus: hier wird die Weisheit als ein Ebenbild (εἰκών) seiner (Gottes) Güte bezeichnet.

Diese Faktoren können, wie früher angedeutet wurde[2], für die Auffassung der Gottesebenbildlichkeit in corpus paulinum von Bedeutung sein. Was den Kolosserbrief betrifft[3], so kommt der Terminus eikon nicht nur in unserem Text, 3, 10, vor. In 1, 15 wird Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως bezeichnet. Wollen wir den Gehalt des Ausdruckes κατ' εἰκόνα in Kol. 3, 10 darlegen, so ist es angebracht, einleitungsweise auch diese erste Eikonaussage im Brief zu berühren.

---

[1] Siehe unten, S. 198.

[2] Siehe oben, S. 171 ff.

[3] Wie oben, S. 80, Anm. 1, hervorgehoben wurde, finden wir es motiviert, den Kolosserbrief zu den echten paulinischen Schriften zu rechnen.

Der Abschnitt, der den Terminus eikon enthält, hat hymnischen Charakter. Allgemein ist man der Auffassung, man habe es hier mit einer vorpaulinischen Hymne zu tun, die der Verfasser des Kolosserbriefes umgearbeitet habe, um sie mit seiner Theologie in Übereinstimmung zu bringen[1]. Die meisten Forscher sind sich darin einig, dass der Darstellung in Kol. 1, 15 (12) ff. eine Hymne zugrunde liege. Dagegen gehen die Meinungen sehr auseinander, wenn es gilt, den Umfang der Hymne, deren Aufbau und das Vorhandensein von Einschüben und Korrekturen des Briefverfassers festzulegen. Angesichts dieser Unsicherheiten, ist es wohl motiviert, die Richtigkeit der Annahme, es liege eine wirkliche Hymne vor, in Frage zu stellen[2]. Wir begnügen uns damit festzustellen, dass Kol. 1, 12–20 ein hymnenartiger Teil des Briefes ist. Ferner gehen wir davon aus, Paulus sei für die nun vorliegende Form selbst verantwortlich, er habe aber weitgehend mit traditionellen Vorstellungen und in gewissem Masse auch mit fixierten Formulierungen gearbeitet. Es erhebt sich dann die Frage, woher der Apostel diesen traditionellen Stoff hat, mit dem er arbeitet. Die letzten Untersuchungen auf diesem Gebiet haben die Bedeutung der hellenistisch-jüdischen Spekulation für die Darstellung in Kol. 1, 15–20 betont[3]. Man hat dabei u. a. auf das Denken über die Weisheit in der hellenistisch-jüdischen Tradition hingewiesen. Im Vorangehenden haben wir angedeutet, dass die Bezeichnung „eikon Gottes"

---

[1] Eine Menge von Untersuchungen sind zu diesem Abschnitt erschienen. Nach E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*[9] (1953), S 40–68 kommt der Abschnitt zwar von Paulus selbst. Er wurde aber mit dem jüdischen Gebetsritual des Versöhnungstages als Vorbild erschaffen. Käsemann, in *Festschr.* Bultmann, hält Kol. 1, 12–20 für einen Teil einer urchristlichen Taufliturgie. Der Abschnitt 1, 15–20 ist nach K. eine vorchristliche Hymne, die sich auf den gnostischen Erlöser bezieht. Zu den letzten Beiträgen auf dem Gebiet gehören E. Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, *Theol. Literaturzeit.* 86 (1961), Sp. 241–256, und Hegermann, *Schöpfungsmittler*, S. 88–202. H. hebt besonders die Bedeutung von Philon hervor. Er betrachtet ihn als eine Inspirationsquelle der hellenistischen Gemeindetheologie und die Hymne als einen Ausdruck dieser Theologie. Für weitere Literaturangaben sei auf J. M. Robinson, A Formal Analysis of Colossians 1 15–20, *Journ. of Bibl. Lit.* 76 (1957), S. 270–287, verwiesen.

[2] Vgl. dazu die interessanten Erwägungen bei Hegermann, *op. cit.*, S. 90 f., welche jedoch den Verfasser nicht daran hindern, am Gedanken festzuhalten, dass es sich in 1, 15–20 um ein direktes Zitat handelt.

[3] Siehe besonders Schweizer, *art. cit.*, Hegermann, *op. cit.*, S. 88–202.

für Christus wahrscheinlich vor allem im Lichte der alttestamentlich-jüdischen Spekulationen über die Weisheit — diese aufgefasst als messianische Gestalt[1] — verstanden werden muss.

Dass Paulus in Kol. 1, 15 ff. direkt von alttestamentlichen Texten über die Weisheit abhängig ist, hat C. F. Burney schon in einem Artikel von 1926 glaubhaft gemacht[2]. Dieser Artikel hat kaum den Beifall erhalten, den er verdient. Es gelingt darin dem Verfasser, äusserst glaubhaft zu machen, dass der Apostel in Kol. 1, 15–18 das erste Wort, בראשית, der Genesis interpretiere und dass er dabei den Terminus ראשית auf Christus beziehe. Diese Identifikation sei dem Apostel möglich geworden, weil er an die Weisheitsspekulationen anknüpfe. Wie bekannt, beruht ja das paulinische Denken über Christus teilweise auf diesen Spekulationen[3]. In ihrem Lichte siehe dann Paulus auch den Schöpfungsbericht Gen. 1, 1: er verbindet den einleitenden Ausdruck בראשית mit dem entsprechenden Terminus im „Weisheitstext" Prov. 8, 22. Die beiden Texte werden miteinander verknüpft, da sie beide das Wort ראשית enthalten. Dieser Umstand hat es mit sich gebracht, dass sie auch in der jüdischen, midraschartigen Auslegung der Schrift kombiniert wurden[4]. Prov. 8, 22 enthält den Terminus in der Selbstpräsentation der Weisheit: יהוה קנני ראשית דרכו. In diesem Fall kann ראשית als direktes Akkusativobjekt mit appositioneller Stellung zum Objekt in קנני aufgefasst werden[5]. Der Terminus bezieht sich somit auf die Weisheit selbst. Das Verb קנה bedeutet „etwas erwerben" (z. B. durch Kauf oder Anfertigung); bedeutet das Objekt „Nachkomme" irgendwelcher Art, so erhält das Verb den Inhalt „gebären"[6]. Der Ausdruck יהוה קנני in Prov. 8, 22 gibt somit wahrscheinlich an, dass Jahve die Weisheit gebar. Und aus der Fort-

---

[1] Siehe oben, S. 173.

[2] Burney, *Journ. of Theol. Stud.* 27. Derselbe Gedankengang wurde schon von Windisch in *Neutest. Stud. f.* Heinrici angedeutet. Vgl. Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 151 ff.

[3] Siehe oben, S. 173.

[4] Eine solche Kombination der beiden Texte liegt in Gen. R. 1, 1 vor. Vgl. Burney, *art. cit.*, S. 174, Davies, *op. cit.*, S. 172. Auf ähnliche Weise wird ראשית verwendet, um Aussagen über Torah und Israel zu verbinden; siehe die Belege bei Jervell, *Imago Dei*, S. 79.

[5] Auf diese Weise wird die Konstruktion von allen griechischen Versionen aufgefasst; LXX: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ. Vgl. Burney, *art. cit.* S. 168 ff. Dagegen hat man variierende Übersetzungen von קנה.

[6] Siehe Burney, *art. cit.* S. 160 ff.

setzung (8, 22b–8, 26) geht hervor, dass dies geschah, bevor irgendetwas anderes erschaffen wurde. Dieser „Weisheitstext" konnte daher als Schlüssel zum Verständnis des Terminus ראשית in Gen. 1, 1 verwendet werden. Der Apostel sah darin eine Andeutung dazu, dass die Weisheit (scil. Christus) bei der Werdung der Welt mitwirkte. Nach Burney bezieht sich der Terminus ראשית in beiden Fällen auf die Weisheit und — auf diese Weise verstanden — liegt er Paulus' Bezeichnung für Christus als πρωτότοκος πάσης κτίσεως zugrunde.

Diese Interpretation des Terminus ראשית in Gen. 1, 1 in Zusammenhang mit Prov. 8, 22 ff. machte es dem Apostel möglich, auch andere Züge aus der Konzeption von der Weisheit auf Christus zu übertragen. Wir haben schon gesehen, dass angenommen werden kann, die Identifikation von ראשית mit der Weisheit (scil. Christus) bilde den Hintergrund zur Bezeichnung πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Der Terminus ראשית ist jedoch so vielschichtig, dass er im Paulus-Texte auch zur schriftgemässen Unterlage für andere Aussagen über Christus werden konnte. Dies wird ganz besonders glaubhaft, wenn wir davon ausgehen, dass der Apostel sich in diesem Fall der Prinzipien des derzeitigen jüdischen Schriftgelehrtentums bedient, um den Worten der Schrift ihren verborgenen Sinn abzugewinnen[1]. Wir werden hier, uns Burney anschliessend, einige Beispiele anführen[2]. Wenn der Terminus ראשית für Paulus ein Deckname für Christus ist, so steht wahrscheinlich dieses Wort hinter den christologischen Aussagen der „Hymne". Verschiedene dieser Aussagen können aus der Zusammensetzung בראשית erklärt werden, da die Präposition בְּ bedeuten kann[3]:

a) „in" — ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
b) „durch" — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται
c) „zu" — τὰ πάντα εἰς αὐτὸν ἔκτισται

---

[1] Zu den jüdischen Prinzipien für die Schriftauslegung siehe B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1961), S. 33 ff., und die wichtige Literatur, die dort zu diesem Gebiet angeführt wird.

[2] Siehe Burney, *art. cit.*, S. 175 f.

[3] Vgl. mit unserer Darstellung Davies, *op. cit.*, S. 151 f., Jervell, *op. cit.*, S. 200 f., Anm. 107. — Hegermann, *op. cit.*, S. 99, vgl. Anm. 4, ist in bezug auf die Formel πρωτότοκος πάσης κτίσεως geneigt, die Möglichkeit zu erwägen, dass diese direkt aus dem hebräischen Text hergeleitet sei. Er bleibt jedoch bei der Annahme stehen, dass wir mit irgendeiner Form von griechischem Zwischenstadium rechnen müssen. Eine solche Annahme ist jedoch kaum notwendig, wenn der Verfasser der „Hymne" im jüdischen Schriftgelehrtentum geschult ist.

Einige Aussagen in der „Hymne" könnten ebenfalls Ausdruck dafür sein, dass der Verfasser auch die verschiedenen Bedeutungsnuancen im Terminus ראשית verwertete:

a) „Anfang", „Beginn" — αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
b) „Ganzheit", „Zusammenfassung" — τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε
c) „Haupt" — αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος
d) „Erstling", „Erstlingsfrucht" — ὃς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν

Wenn Paulus den Terminus ראשית und die Zusammensetzung בראשית auf diese Weise verwendete, so bedeutet dies, dass er Christus in jeder Hinsicht als die Vervollkommnung dieses Begriffes betrachtet. Der Satz ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων ist daher eine zusammenfassende Aussage über die Stellung Christi.

Gegen diese Deutung der „Christushymne" und ihren Hintergrund wurde der Einwand erhoben, dass sie höchstens das technische Verfahren des Verfassers darlege, dass sie aber keine Erklärung zu den theologischen Vorstellungen des Textes gebe[1]. Diese Anmerkung hat nur begrenzten Wert. Denn wenn der Apostel wirklich den inhaltsreichen Ausdruck בראשית im Lichte eines Weisheitstextes interpretiert, so verwendet er ihn kaum nur als Anknüpfungspunkt formeller Art. Paulus ist dann überzeugt, dass die traditionellen Aussagen über die Weisheit sich eigentlich auf Christus beziehen. Das heisst, dass auch der Inhalt der Weisheitsspekulationen von Bedeutung wird; und das wiederum bringt es mit sich, dass wir in bezug auf den Hintergrund zu Kol. 1, 15–20 die Vorstellungen von der Weisheit im Grossen zu beachten haben. Denn unter diesen Umständen ist Paulus selbstverständlich nicht nur an *einen* Text gebunden. Durch seine souveräne Kenntnis der Heiligen Schrift verfügt er über alle Aussagen, die mit der Frage, die er gerade behandelt, Zusammenhang haben und kann jederzeit auf sie anspielen.

Zieht man auf diese Weise die Weisheitsspekulationen als ganzes in Betracht, so besteht kein Zweifel, dass Paulus aus einer reichen Quelle schöpfen konnte, wenn er, wie hier in Kol. 1, die allumfassende Bedeutung Christi beschreiben wollte. Das bedeutet aber keineswegs, dass *jede* Aussage in Kol. 1, 15–20 aus den Weisheitsvorstellungen hergeleitet werden kann. Paulus ist an kein steifes dogmatisches Schema

[1] So z. B. Jervell, *op. cit.*, S. 200, Anm. 107.

gebunden. Er spielt zwar auf Motive der Weisheitstexte an und verwendet sie[1], aber sie dominieren nicht allein. Das Vorstellungsmaterial hat auch andere Einschläge. An verschiedenen Punkten bricht das für das Christusgeschehen Spezifische hindurch: εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (V. 20), πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (V. 18), ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας (V. 18)[2]. Für uns genügt es, die Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass wesentliche Elemente der Gottesebenbildlichkeit, die traditionell der Weisheit zugeschrieben werden, in Kol. 1 auf Christus übertragen werden.

Wir haben früher konstatiert, dass die Weisheit — auf ungefähr dieselbe Weise wie der Messias-Menschensohn — in alttestamentlich-jüdischer Tradition in besonderem Sinn Träger der Gottesebenbildlichkeit ist[3]. In Sap. 7, 26 kommt dies besonders deutlich zum Ausdruck: die Weisheit wird als ein Abbild (εἰκών) seiner (Gottes) Güte bezeichnet. Es ist daher äusserst wahrscheinlich, dass Paulus unter dem Einfluss dieser Weisheitstradition Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet[4]. Was die Ausdrücke πρωτότοκος[5] πάσης κτίσεως (V. 15) und αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων (V. 17) betrifft, so haben wir schon darauf hin-

---

[1] E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (1946), S. 70 ff., weist den Gedanken zurück, dass die Aussagen über Christus in Kol. 1 im Lichte der Weisheitsspekulationen verstanden werden müssten. Nach P. vermitteln auch keine anderen religionshistorischen Parallelen Hilfe. Denn der Glaube an Christus beherrscht den ganzen Gedankengang so sehr, dass es keinen Raum gibt für irgendeinen Gottesglauben ausserhalb des Glaubens an Christus.

[2] Die Ermittlung bei Schweizer, *Theol. Literaturzeit.* 86, Sp. 241 ff., enthält eine Anzahl von Analysen, in denen er Elemente herauszuarbeiten versucht, die er für einen Ausdruck davon hält, dass der christliche Verfasser die ursprüngliche Hymne bearbeitete.

[3] Siehe oben, S. 130–136.

[4] Vgl. 2. Kor. 4, 4. Siehe auch Hebr. 1, 3: ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. — Hegermann, *op. cit.*, S. 96 f., scheint geneigt zu sein, Sap. 7, 24 ff. als Hintergrund zur Aussage in Kol. 1, 15 anzunehmen, entscheidet sich aber doch für die These, dass es Philons Eikonlehre sei, besonders wie sie in Leg. all. 3, 96–103, zutage tritt, die als engste Parallele in Frage komme.

[5] Zum Begriff πρωτότοκος siehe W. Michaelis, Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen, *Zeitschr. f. System. Theol.* 23 (1954), S. 137–157, idem, Art. πρωτότοκος κτλ, *Theol. Wörterb.* 6 (1959), S. 872–883. M. bestreitet, dass sich der Ausdruck auf irgendeine *Geburt* beziehe. Der Ausdruck gebe stattdessen die Stellung, den Rang Christi an. Es fragt sich jedoch, ob man hier das Recht hat, mit so scharfen Distinktionen zu arbeiten, wie sie M. in seiner Argumentation verwendet.

gewiesen, dass diese verständlich werden, wenn man בראשית in Gen. 1, 1 auf Grund der Aussage über die Weisheit in Prov. 8, 22 interpretiert. Der Gedanke an die Präexistenz der Weisheit kommt, wie wir gesehen haben, oft vor (ausser Prov. 8, 22, siehe Sir. 24, 9; vgl. 1, 4; Sap. 9, 9[1].). Durch diese Texte wird die Annahme, dass Paulus in Kol. 1, 15 ff. an die Weisheitsvorstellungen anknüpfe glaubwürdiger. Dass die Weisheit bei der Schöpfung mitwirkte, ist ein durchgehendes Motiv in der alttestamentlich-jüdischen Tradition (Prov. 3, 19; 8, 27 ff.; Sir. 24, 3; Sap. 7, 22; 9, 9; vgl. 9, 2)[2]. Der Ausdruck ἐν αὐτῷ[3] ἐκτίσθη τὰ πάντα kann daher in Übereinstimmung damit als eine Aussage, Christus sei das Medium, durch welches der Schöpfungsakt vollzogen wurde, aufgefasst werden (siehe 1. Kor. 8, 6; vgl. Joh. 1, 3; Hebr. 1, 2). Dieselbe Ansicht kommt in der Formel δι' αὐτοῦ zum Vorschein. Sie ist nur als eine Variation zum vorangehenden Ausdruck aufzufassen. Die Aussage, dass alles auf ihn (Christus) hin (εἰς αὐτόν) erschaffen wurde, hat keine direkte Parallele in den Weisheitsspekulationen. Es lassen sich aber in der jüdischen Tradition Vorstellungen finden wie, die Welt sei im Hinblick auf den Messias, למשיח, geschaffen worden[4]. Dass Christus an der Schöpfung der Welt teilhat, bedeutet auch, dass alle Engelsmächte „in ihm" geformt sind (V. 16b), und das heisst wiederum, dass er über diese Mächte herrscht, was klar aus Kol. 2, 10, vgl. 2, 15, hervorgeht. Diese universelle Herrschaft ist von ähnlicher Art wie die Herrscherstellung des Menschensohnes im AT und in der spätjüdischen Literatur, die auch der Weisheit zugeschrieben wird (Sap. 8, 1; vgl. Sir. 24, 6). Schliesslich liegt in V. 19 eine Aussage über die Gottesebenbildlichkeit Christi vor: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. Dass „alle Fülle" (πᾶν τὸ πλήρωμα)[5] in Christus wohnt bedeutet, dass er

---

[1] Siehe unsere Darstellung oben, S. 133 ff.

[2] Siehe unsere Darstellung oben, *ibid.*

[3] Jervell, *op. cit.*, S. 226, fasst ἐν αὐτῷ lokal auf; vgl. Käsemann, in *Festschr.* Bultmann, S. 138 f. — Lohmeyer, *comm. ad loc.*, scheint den Ausdruck instrumental aufzufassen, hebt aber hervor, dass die Formel „mehr als den Gedanken, dass 'durch ihn' als einem Mittel alles erschaffen wurde" enthalte.

[4] bSanh. 98b.

[5] Zum πλήρωμα-Begriff siehe G. Delling, Art. πλήρωμα, *Theol. Wörterb.* 6, S. 297–304, Percy, *op. cit.*, S. 75–78, 384 f., Jervell, *op. cit.*, S. 221–226, Hegermann, *op. cit.*, S. 105–109, G. Münderlein, Die Erwählung durch das Pläroma, *New Test. Stud.* 8 (1961–62), S. 264–276.

auf das engste mit Gott verbunden ist. Dies geht deutlich aus 2, 9 hervor, wo es heisst, dass „die ganze Fülle der Gottheit" (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) in ihm (scil. Christus) wohne leibhaftig (σωματικῶς). Der Terminus pleroma ist somit ein Ausdruck für die „Wesensgleichheit" von Gott und Christus, und der Gedankengang in V. 19 stimmt inhaltlich mit der Eikonaussage in V. 15 überein[1]. Hegermann hebt hervor, dass es keine überzeugenden religionshistorischen Analogien zu der pleroma-Vorstellung in unserem Text gebe[2]. Diese Ansicht mag richtig sein, wenn man in Einzelheiten Parallelen sucht. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob man die Beschreibung der Weisheit in Sap. 7, 25 f. nicht in die Worte zusammenfassen kann, die ganze Fülle der Gottheit wohne in der Weisheit. Die sachlichen Übereinstimmungen zwischen Sap. 7, 25 f. und Kol. 1, 19 dürften schwerlich beseitigt werden können[3].

Die hier gemachten Andeutungen zeigen, dass die Schilderung von Christus in Kol. 1, 15–20 wesentliche Elemente aus den Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen enthält, die in der alttestamentlich-jüdischen Tradition mit der Weisheit verknüpft sind. Christus ist Gottes eikon, er ist präexistent, er ist Schöpfungsmittler, er hat ein universelles Reich. Er ist erfüllt von der ganzen Fülle der Gottheit. Wie wir früher gesehen haben, bedeutet dies aber nicht notwendigerweise, dass alle Aussagen dieses Abschnittes von den Weisheitsspekulationen her erklärt werden können[4]. Diese Spekulationen haben aber das Vorstellungsmaterial zu zentralen Aussagen dieser „Christushymne" geliefert. Christus ist — wie der Menschensohn und die Weisheit in der alttestamentlich-jüdischen Tradition — in besonderem Sinn Träger von Gottesebenbildlichkeit.[5]

---

[1] Vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 224 f., Percy, *op. cit.*, S. 77.

[2] Hegermann, *op. cit.*, S. 105, vgl. jedoch S. 108.

[3] Dass die Weisheit den Menschen ihres Wesens, ihrer „Ganzheit" teilhaftig macht, Sap. 7, 22 f. 27 f., ist kein Argument gegen den Gedanken, dass eine Analogie zwischen ihr und Christus vorhanden sei. Denn dasselbe wird von Christus gesagt: Eph. 1, 23; 4, 13; vgl. 3, 19. Vgl. dazu Percy, *op. cit.*, S. 384 f.

[4] Vgl. unsere Darstellung oben, S. 192 f.

[5] Begreiflicherweise können ähnliche Vorstellungen wie in Kol. 1, 15 ff. auch ausserhalb des NT:s belegt werden, obschon einige direkte Einflüsse aus der einen oder der andern Richtung schwer zu fixieren sind. Die Gnosis des Simon Magus ist z. B. die Form des Gnostizismus, die in bezug auf die Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen am meisten an Kol. 1, 15 ff. erinnert. Für eine allgemeinere Orientierung über die Quellen unserer Kenntnis über Simon Magus und seine Gnosis siehe u. a.

Die zentrale Position, die Christus in seiner Eigenschaft als Gottes eikon in Kol. 1, 15 ff. einnimmt, ist für die Interpretation der Eikonaussage in Kol. 3, 10 ff. von grösster Bedeutung. Wir gehen nun dazu über, diesen Text näher zu beleuchten.

H. Waitz, Simon Magus in der altchristlichen Literatur, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 5 (1904), S. 121–143, L. Cerfaux, La Gnose Simonienne; Simon le Magicien à Samarie, in *Recueil* (1954) 1, S. 191–262, E. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 316–349. In Übereinstimmung mit Jervell, *op. cit.*, S. 132, Anm. 50, meinen wir, dass Hippolytus, Ref. omn. haer. 6, 9–20, die beste Quelle ist; vgl. dagegen die Beurteilung bei Haenchen, *art. cit.*, und G. Kretschmar, Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, *Evang. Theol.* 13 (1953), S. 354–361, wo das Lehrsystem, das bei Hippolytus beschrieben wird, als eine Weiterentwicklung der Gnosis, die bei Irenaeus, Contra haer. 1, 23, und Justinus, Apol. 1, 26, 1–3, geschildert ist, gesehen wird. Ref. 6, 14 enthält gewisse Aussagen, die an die „Hymne" in Kol. 1, 15–20 erinnern. Gen. 1–2 wird als eine Einheit ausgelegt. Der Schöpfer und das Urbild des Menschen ist die „siebente Kraft" (ἡ ἑβδόμη δύναμις), welche identisch ist mit πνεῦμα und εἰκών (14, 4). Diese dynamis ist präexistent. Denn sie ist identisch mit demjenigen pneuma, das bei der Schöpfung über dem Wasser schwebte. Es ist interessant, dass Prov. 8, 23 ff. als Schriftbeweis für die Präexistenz der „Kraft" verwendet wird (14, 3). „Die Kraft" (pneuma) wird als dasjenige bezeichnet, das alles in sich enthält (τὸ πνεῦμα τὸ πάντα ἔχον ἐν ἑαυτῷ) (14, 4). Es heisst weiter vom Geist, dass er εἰκὼν ἐξ ἀφθάρτου μορφῆς, κοσμοῦσα μόνη πάντα ist (*ibid.*). Nach diesem Bild ist der Mensch (scil. der innere Mensch) erschaffen (14, 5 ff.). Das heisst, dass der Geist („die Kraft", das Abbild) und damit die höchste Gottheit („die in ihrem Eikon selbst anwesend ist,) im Menschen wohnt (vgl. 17, 1). Es ist daher die Aufgabe des Menschen, die geistigen Möglichkeiten zu entwickeln, die Gott durch seine Anwesenheit im Menschen schenkt, was zu immer grösserer Gottesebenbildlichkeit führen soll (vgl. 10, 2; 12, 2). Dieser Prozess wird mit dem Verb ἐξεικονίζεσθαι ausgedrückt, einem Terminus, der oft in diesem Text zur Anwendung kommt, siehe 9, 10; 10, 2; 12, 3 f.; 14, 6; 16, 5 f.; 17, 1; 18, 1. Werden die gegebenen Möglichkeiten nicht gepflegt, so geht die Gottesähnlichkeit dem Menschen verloren (14, 6). — Für eine eingehendere Analyse unseres Textes siehe Haenchen, *art. cit.*, vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 142 ff.

Die Gnosis von Ref. 6, 14 zeigt, wie wir sehen, verschiedene Eigenschaften, die die Gedanken auf die Schilderung in Kol. 1, 15 ff. von der Stellung Christi lenken. Vor allem gilt dies für die Zeichnung von der kosmischen Position Christi, resp. der „Kraft". „Die Kraft" ist — in Übereinstimmung mit Christus — Gottes Eikon. Sie ist präexistent; sie hat Anteil an der Schöpfung und enthält alles in sich. Es liegen aber auch bedeutende Unterschiede vor. Der wichtigste besteht darin, dass diejenige dynamis (diejenige eikon, dasjenige pneuma), die hier im Zentrum des Interesses steht, keine Erlösergestalt ist. Simon selbst tritt in diesem Text nicht als irgendein göttliches Wesen hervor (wenn man von der polemischen Andeutung Hippolytus' hierüber absieht, 14, 1). In dieser Beziehung dürfte Haenchens Be-

Die Erneuerung des Menschen

Der vorangehende Abschnitt, V. 5–9, enthält eine Aufzählung der Laster, welche die Adressaten „töten" (V. 5) und „ablegen" (V. 8) sollen[1]. Der Katalog erreicht seinen Abschluss in V. 9, wo „der alte Mensch" (ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος) als der Inbegriff aller Laster dargestellt wird. „Der alte Mensch" ist hier — wie in Röm. 6, 6 und Eph. 4, 22 — eine Bezeichnung für die ganze Persönlichkeit des Menschen, wenn er von der Sünde beherrscht ist. Sie deutet zugleich seine Zugehörigkeit zu der alten, adamitischen Menschheit an[2].

Der Abschnitt, dem wir uns nun zuwenden werden (V. 9b–10), birgt viele Probleme, allein schon in bezug auf die Konstruktion. Zuerst stellt sich die Frage, ob die Partizipformen ἀπεκδυσάμενοι resp. ἐνδυσάμενοι als wirkliche Partizipien wiedergegeben werden sollen oder ob ihnen ein imperativischer Inhalt zuzuschreiben ist. D. Daubes Untersuchung über die imperativische Anwendung der Partizipien im 1. Petr. hat die zweite Möglichkeit wahrscheinlicher als vorher

---

urteilung die richtige sein, wenn er von dieser Schrift sagt: „sie predigt keine Erlöserpersönlichkeit, sondern erinnert höchstens an ein Christentum, das sich mit der Christusidee begnügt und alles Historische abgestossen hat", *art. cit.*, S. 336, vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 145 f., Anm. 91, der zum selben Resultat wie H. kommt, wenn auch von andern Ausgangspunkten her.

Wenn unsere Vermutung oben richtig ist, dass der Hintergrund zur „Hymne" in Kol. 1, 15 ff. in einer Kombination des Schöpfungsberichtes und der Weisheitsspekulationen — u. a. in Prov. 8, 23 ff. — zu suchen sei, so ist es durchaus möglich, dass eine ähnliche Kombination dem gnostischen System des Simon Magus zugrunde liegt. Es ist eine bekannte Tatsache, dass die Gnostiker schon früh das AT auszunützen begannen, siehe z. B. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), S. 205. Und wie wir schon konstatiert haben, wird sowohl der Schöpfungsbericht als auch Prov. 8, 23 in diesem gnostischen Text verwendet. Die Übereinstimmungen zwischen Ref. 6, 14 und Kol. 1, 15 ff., die wir konstatiert haben, könnten deshalb als eine Folge davon erklärt werden, dass beide Texte auf einer ähnlichen Kombination von alttestamentlichen Textstellen aufbauen.

[1] Siehe unsere Darstellung oben, S. 68, in bezug auf die Vollendung des Tauftodes auf ethischer Ebene.

[2] Vgl. unsere Auslegung von Röm. 6, 6, oben S. 61 ff. Der korporative Aspekt der Termini „alter" und „neuer" Mensch kommt bei C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (1957), S. 119, sehr zu seinem Recht: „These phrases do not merely mean 'one's old, bad character' and 'the new Christian character' respectively, as an *individual's* condition: they carry deeper, wider, and more *corporate* associations, inasmuch as they are part of the presentation of the Gospel in terms of the two 'Adams', the two creations."

gemacht[1]. Er weist nach, dass eine solche Verwendung der Partizipformen aus dem hebräischen, möglicherweise auch aus dem aramäischen Sprachgebrauch erklärt werden kann. Es ist in unserem Fall unnötig, die Partizipien auf diese Weise zu verstehen. Die beste Interpretation dürfte sein, die Formen als Coniuncta-Partizipien aufzufassen. Sie stehen in taufparenetischem Zusammenhang. Und wir haben früher konstatiert, dass die Aoristformen in Tauftexten den entscheidenden Zeitpunkt bezeichnen, wo „der alte Mensch" (Röm. 6, 6) das eigene Ich (Gal. 2, 19 f.) oder das „Fleisch samt den Lüsten und Begierden" (Gal. 5, 24) getötet wurde und das neue Leben seinen Anfang nahm. Dazu kommt, dass gerade in Kol. im übrigen wichtige ethischen Sätze deutlich von dem aus, was schon in der Taufe geschehen ist, motiviert werden (2, 11 ff. 20; 3, 1 ff. 5. 8)[2]. Wir haben daher das Recht, die beiden Aoristpartizipien (Kol. 3, 9 f.) auf den Taufakt zu beziehen. Hier war es, wo sich die Christen „den alten Menschen" auszugen und sich in „den neuen" kleideten.

Was dann die Konstruktion in V. 10 betrifft, so bieten sich verschiedene Erklärungsmöglichkeiten. Die nach unserer Meinung beste Alternative ist die, κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν zu ἀνακαινούμενον (εἰς ἐπίγνωσιν) hinzuführen[3]. Der Inhalt wird dann der: der neue Mensch wird erneuert (zu Erkenntnis) nach dem Bilde seines Schöpfers. Was geschieht κατ' εἰκόνα ist die Erneuerung. εἰς ἐπίγνωσιν ist ein Zusatz, der angibt, dass der Erneuerungsprozess ethischer Natur ist, was aus unserer späteren Untersuchung des Begriffes hervorgehen wird.

Nach diesen Anmerkungen über die Konstruktion können wir zur eigentlichen Exegese übergehen. ἐνδύσασθαι wird — abgesehen von Luk. 24, 49 — in übertragener Bedeutung im NT einzig in den Paulus-Briefen angewandt. Das Objekt der Einkleidung ist hier „der neue

---

[1] D. Daube, Participle and Imperative in 1. Peter, in E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*[2] (1947), S. 467–488. Früher wurde dieser Gebrauch der Partizipformen für ein Resultat der Entwicklung auf hellenistischem Sprachgebiet gehalten (siehe J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek* [2](1919–1929) 1, S. 180 ff., 232 ff.). Die dafür angeführten Belege — vor allem aus dem Papyrus-Material — werden jedoch von D. zurückgewiesen.

[2] Vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 236.

[3] Eine andere Möglichkeit besteht darin, κατ' εἰκόνα mit ἐπίγνωσιν zusammenzusehen. Das würde dann heissen, dass die Erneuerung zu gottesähnlicher Erkenntnis führe. — Andere Möglichkeiten (z. B. κατ'εἰκόνα mit τὸν νέον zusammenzuführen) scheinen kaum ernsthafte Erwägungen zu verdienen.

Mensch" (vgl. Eph. 4, 24). Aber schon in V. 12 wird davon gesprochen, dass man sich gewisse Tugenden anziehen müsse. Das Verb kann aber auch Christus als Objekt haben (Gal. 3, 27; Röm. 13, 14) sowie die christliche Rüstung (Röm. 13, 12; Eph. 6, 11. 14; 1. Thess. 5, 8). Es wird ersichtlich, dass die verschiedenen Objekte nahe zusammengehören, sie können aber deshalb kaum miteinander identifiziert werden. In unserem Text bezieht sich der Terminus ὁ νέος ἄνθρωπος primär auf den individuellen Menschen, der in der Taufe neuerschaffen wurde (vgl. Eph. 4, 24)[1]. Er ist wohl am ehesten mit „dem innerlichen Menschen" (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) im 2. Kor. 4, 16 zu vergleichen, der auch von Tag zu Tag erneuert wird (ἀνακαινοῦται)[2]. Durch einen ähnlichen Prozess geht „der inwendige Mensch" nach Eph. 3, 16, wo es heisst, dass die Adressaten durch Gottes Geist an Kraft gewinnen möchten (δυνάμει κραταιωθῆναι) für ihren „inwendigen Menschen" (εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον), vgl. auch Röm. 7, 22[3]. Es ist unsicher, ob die Wahl des Adjektives νέος an Stelle von καινός stärker betonen soll, dass wir es hier mit dem neuen, „zarten" Menschen zu tun haben, der in der Taufe erschaffen wurde. Nach der üblichen Auffassung hat νέος primär temporalen Aspekt. Es bezeichnet das neu Hinzugekommene, das Zarte, Junge, Frische. καινός ist dagegen mehr qualitativ aufzufassen. Es würde das qualitativ Neue angeben. In der neutestamentlichen Sprache bezeichnet καινός dasjenige, was dem neuen Zeitalter angehört[4], Es muss jedoch hervorgehoben werden,

[1] „Der neue Mensch" ist dagegen nicht identisch mit Christus selbst (wie in Röm. 13, 14; Gal. 3, 27), denn von dem „neuen Menschen" wird hier gesagt, er sei *erschaffen* worden — eine Aussage, die im NT über Christus nicht zu finden ist.

[2] Vgl. J. Dupont, ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ 1 (1952), S. 129: „'l'homme intérieur' a pour lui une valeur religieuse dont le sens ne diffère guère de l'expression 'L'homme nouveau'."

[3] Wenn gesagt wird, Christus wohne durch den Glauben in den Herzen der Christen (V. 17), so handelt es sich um ein Geschehen, das zwar nahe mit dem in V. 16 geschilderten Prozess zusammengehört, das aber doch nicht ohne weiteres mit diesem identifiziert werden kann. Jervell, *op. cit.*, S. 247 f., versucht die Frage der Relation zwischen „dem inwendigen Menschen" und dem in den Herzen der Gläubigen wohnenden Christus mit Hilfe eines gnostischen Begriffsapparats zu lösen: die himmlische eikon werde im Menschen geboren und geschaffen. — Es dürfte jedoch näher liegen, auf die Weisheitsspekulationen hinzuweisen. Auch die Weisheit (die in Sap. 7, 26 als εἰκών bezeichnet wird) nimmt Wohnung in Menschen und verwandelt sie (Sap. 7, 27).

[4] Siehe J. Behm, Art. καινός κτλ: νέος κτλ, *Theol. Wörterb.* 3 (1938), S. 450–456; 4 (1942), S. 899–904. Siehe weiter O. Linton, „Gammalt" och „nytt", *Sv. Exeg. Årsbok* 5 (1940), S. 43–55.

dass diese Distinktion zwischen den beiden Adjektiven nicht unumstritten ist. So ist z. B. R. A. Harrisville energisch dafür eingetreten, dass die beiden Wörter im NT Synonyme seien und dass sie sowohl zeitlichen als auch qualitativen Inhaltes seien[1]. In unserem Zusammenhang ist zu beachten, dass es sich möglicherweise um eine stilistische Variation handelt. Die Partizipform ἀνακαινούμενον enthält schon καινός und kann daher νέος bedingt haben. Im parallelen Text, Eph. 4, 23 f., dagegen, wird καινός angewandt, da νέος schon im Infinitiv ἀνανεοῦσθαι enthalten ist. Diese Unsicherheit in bezug auf die Absicht der Wahl von νέος ist jedoch nicht von entscheidender Bedeutung für unsere Auffassung, dass „der neue Mensch" identisch sei mit dem in der Taufe neugeschaffenen, individuellen Menschen. Diese primär individuelle Bedeutung des Ausdruckes ὁ νέος ἄνθρωπος verhindert jedoch nicht, dass er auch von ekklesiologischer Relevanz ist, denn die Taufe bedeutet ja immer, dass der Mensch in die Kirche eingefügt wird (1. Kor. 12, 13; Gal. 3, 27).

Vom neuen Menschen heisst es weiter, dass er erneuert werde zur Erkenntnis, nach dem Bilde seines Schöpfers. Die Form des Partizip Präsens (ἀνακαινούμενον) deutet an, dass es sich um einen immer fortschreitenden Prozess handelt. Das Geschehen, auf das Bezug genommen wird, ist die tägliche ethische Erneuerung[2]. Das scheint vorerst durch das Vorkommen des Terminus ἐπίγνωσις widerlegt zu werden. Dieser scheint eher anzugeben, es handle sich um einen fortschreitenden Zuwachs an theoretischer Erkenntnis. Verschiedene Interpreten deuten den Terminus und sein Vorkommen auf diese Weise. Ewald spricht von Zuwachs an gottähnlicher Erkenntnis und ist der Meinung, deren Besonderheit werde in V. 11 angegeben[3]. An eine Art von theoretischer Erkenntniserneuerung denkt offenbar auch Bieder[4], während Lohmeyer[5] — trotz seiner starken Betonung des Erkenntnis-

[1] R. A. Harrisville, The Concept of Newness in the New Testament, *Journ. of Bibl. Lit.* 74 (1955), S. 69–79.

[2] „Von religiös-sittlicher Erneuerung handelt Kol. 3, 10 . . . Der neue Mensch . . . *ist da*, und er *ist in stets neuem Werden* (Part praes!) . . . Diese Erneuerung des Wesens ist sittlicher Art und hat das in Christus offenbare Bild Gottes zum Masstab . . ., dh der Christ soll neuer Mensch werden, wie Christus *der* neue Mensch ist", Behm, *Theol. Wörterb.* 3, S. 454 f.

[3] P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon* ²(1910), S. 420 f.

[4] W. Bieder, *Der Kolosserbrief* (1943), S. 198.

[5] Lohmeyer, *comm.*, S. 142: „Erkenntnis des Guten und Bösen, d. h. die Möglichkeit und Wirklichkeit sittlichen Handelns."

momentes — auch auf das ethische Wachstum Gewicht legt. In gleiche Richtung interpretiert Eltester den Terminus, sich am engsten Bultmann und Käsemann anschliessend[1]. Man kann in der Tat sagen, dass eine ziemlich weitgehende Einigkeit unter den Forschern darüber bestehe, dass der neutestamentliche Erkenntnisbegriff primär nicht theoretischer Natur sei[2]. Er hat praktisch-religiösen Charakter. Damit verrät die neutestamentliche Auffassung von Erkenntnis, dass sie auf der alttestamentlichen Anschauung beruht. Der üblichste „Erkenntnisterminus" ידע kann im AT eine Menge verschiedener Bedeutungen von religiösem Charakter haben: wissen, kennen, erfahren, verstehen, können. U. a. wird er angewandt, um den Akt zu beschreiben, da der Mensch die Schöpfung Gottes in der Natur wahrnimmt (Is. 40, 21. 28). Die Termini für die direktere Erkenntnis Gottes, ידע יהוה und דעת יהוה sind kultisch geprägt. Sie bezeichnen die rechte kultische Einsicht und dadurch auch das richtige kultische Handeln (Jer. 2, 8; Hos. 13, 4; Jdc. 2, 10 ff.). Dieses Wissen um Gott muss jedoch unausweichlich Konsequenzen für das praktische Leben haben. Wer Jahve kennt, kennt auch seinen Willen. Aber diese Kenntnis ist unvollständig, wenn sie sich nicht im Handeln manifestiert, und nicht die Haltung im Leben und den Wandel prägt. In alttestamentlichem Sinne steht daher Erkenntnis nicht primär als Bezeichnung für theoretisches Wissen, sondern für das den ganzen Menschen ergreifende Wissen um Gott und dessen Willen. Eine gleichartige Auffassung liegt auch in der spätjüdischen Literatur vor. Sogar in der Weisheitsliteratur hat der Begriff Erkenntnis diese praktisch-religiöse Prägung — trotz aller Aussagen, die die Gedanken in die spekulativ-theoretische Richtung lenken können. So heisst es z. B. in Sap. Sal. 2, 13 vom Gerechten, er gebe vor, γνῶσις θεοῦ zu besitzen, was — wie in V. 15 gesagt wird — mit sich bringe, dass sich sein Leben so von dem der andern unterscheide, dass er sich bei seiner Umgebung verhasst mache (vgl. Sap. 15, 3 ff.). Diese Einrichtung auf das Praktische kommt auch darin zum Vorschein, dass die Weisheit in Sir. mit der Torah identifiziert wird (24, 23). Eine weise Haltung im Leben wird daher gleichbedeutend mit einer Lebensführung nach

---

[1] Eltester, *Eikon*, S. 160 f., R. Bultmann, Art. γινώσκω κτλ, *Theol. Wörterb.* 1, S. 688–719 (688–715), E. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (1933), S. 148.

[2] Siehe z. B. Bultmann, *art. cit.*, S. 703 ff., Percy, *Probleme*, S. 122–127, Moule, *comm. ad loc.*, S. 159 ff., F. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* (1956), S. 23–38.

dem Gesetz. Eine nahe Verbindung zwischen Erkenntnis und Ethik besteht auch in der Qumranliteratur, die u. a. dadurch zeigt, dass sie auf alttestamentlicher Tradition beruht. Allerdings weist das Verhältnis zu ihr eine gewisse Verschiebung auf: die Erkenntnis richtet sich vor allem auf göttliche Erlösungsfakta, Erlösungsmysterien[1]. Die Einsicht in und das Akzeptieren von diesen ist notwendig für die Erlösung. Diese veränderte alttestamentliche Sicht kommt offensichtlich der neutestamentlichen Anschauung sehr nahe.

Der alttestamentliche Erkenntnisbegriff hat mit seinem stark praktischen Einschlag auch den neutestamentlichen geprägt. Der Terminus γινώσκειν wird oft — nicht zuletzt in der Johannesliteratur — eine Bezeichnung für das totale Verhältnis des Menschen zu Gott oder Christus (Joh. 6, 69; 7, 17; 8, 27 f. 32; 10, 14 f.; 17, 3). Auch in den paulinischen Schriften begegnen wir den alttestamentlichen Vorstellungen von Erkenntnis, begreiflicherweise aber umgestaltet in den für das NT charakteristischen Inhalt: die Erkenntnis von Gott *und* Christus[2]. In Röm. 1, 21 wird die Ursache für den widersinnigen Zustand der Ungehorsamen folgendermassen geschildert: sie haben sich durch ihre Erkenntnis Gottes nicht zu einer gehorsamen Lebensführung verhelfen lassen[3]. Es kann auch gesagt werden, dass die „Torheit" eine Folge davon sei, dass die Welt in ihrer Weisheit die Weisheit Gottes nicht erkennen könne (1. Kor. 1, 21). Der „Totalaspekt" der Erkenntnis tritt ungewöhnlich deutlich in Gal. 4, 9 hervor: hier sagt Paulus, dass die Galater Gott erkannt hätten, und dass sie auch von ihm erkannt worden seien. Für die Paulus-Briefe spielt der Terminus ἐπίγνωσις eine wichtige Rolle. Ausser hier in Kol. 3, 10 kommt das

---

[1] H. Ringgren, Gnosis i Qumrantexterna, *Sv. Exeg. Årsbok* 24 (1959), S. 41–53, idem, *Tro och liv*, S. 94–98, 108 ff. Vgl. K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47 (1950), S. 192–211 (203 ff.).

[2] „'Connaître Dieu' est un engagement de toute la personne envers le Dieu unique et une acceptation entière de sa volonté qui gouverne toute la conduite de l'homme et lui donne sa valeur religieuse", J. Dupont, *„Gnosis"* (1949), S. 540. Nach D. braucht Paulus in hohem Masse die Vorstellung von γνῶσις θεοῦ in Polemik gegen die intellektualisierte Verwendung dieses alttestamentlichen Begriffes durch die Rabbiner, *ibid.*

[3] Es ist für unseren Text von Interesse, dass die Auffassung der Erkenntnis in Kol. sich nicht nennenswert von derjenigen unterscheidet, die in den übrigen paulinischen Schriften zum Ausdruck kommt, beispielsweise in Röm. Vgl. Percy, *Probleme*, S. 123 ff.

Wort 14 Mal vor (Röm. 1, 28; 3, 20; 10, 2; Eph. 1, 17; 4, 13; Phil. 1, 9; Kol. 1, 9. 10; 2, 2; 1. Tim. 2, 4; 2. Tim. 2, 25; 3, 7; Tit. 1, 1 und Philem. 6). Sieht man von Röm. 3, 20 ab (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας), so handelt es sich in sämtlichen Fällen um positive religiöse Erkenntnis, Einsicht in Gott und dessen Willen, in Christus und das Erlösungsmysterium, in die Wahrheit[1]. Wenn wir weiter in den Fällen den Kontext näher untersuchen, wo der Terminus ἐπίγνωσις vorkommt, so sehen wir, dass er oft eine klare ethische Tendenz hat. Dies tritt nicht zum wenigsten hier in Kol. hervor. In 1, 9 wird gesagt, Erkenntnis sei Einsicht in den Willen Gottes. Und diese Einsicht soll zu einem Wandel, dem Herren würdig (V. 10) in allen guten Werken führen. Auf diese Weise werden die Kolosser „Frucht bringen" und wachsen an Erkenntnis um Gott. Ein gleichartiges Verhältnis finden wir in Kol. 2, 2, wo wir den folgenden Ausdruck haben: εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ. Was hier über die Erkenntnis und ihre Schätze (V. 3) gesagt wird, leitet später — in V. 6 — zu einer förmlichen Parenese über. In Eph. 4, 13 wird von der Erkenntnis über Gottes Sohn gesprochen. Auch diese Rede führt zu einer Ermahnung (V. 17) an die Christen, nicht einen Lebenswandel wie die Heiden zu führen. Und als Ursache des verkehrten Wandels der Heiden wird — typischerweise — ihre ἄγνοια angegeben (V. 18). Die unmittelbare Verbindung von Erkenntnis und Lebensführung geht auch aus Phil. 1, 9. 10; 1. Tim. 2, 4; 2. Tim. 2, 25 hervor[2].

Die exkursartige Auslegung, die wir in bezug auf den neutestamentlichen Begriff „Erkenntnis" gemacht haben, wurde für die Paulus-Briefe auf den Terminus ἐπίγνωσις begrenzt. Was sich dabei zeigte, gilt im wesentlichen auch für andere Bezeichnungen für Erkenntnis, z. B. γνῶσις, σοφία, und für das Verb (ἐπι)γινώσκειν, das jedoch bisweilen einen weiteren Inhalt als die entsprechenden Substantive umfasst. Wenn wir darnach zu unserem Text, Kol. 3, 10, zurückkehren, können wir nun konstatieren, dass der Erneuerungsprozess, von dem hier gesprochen wird, ethisch-religiösen Charakter hat. Der Terminus ἐπίγνωσις ist kein Hindernis dafür. Im Gegenteil: wir haben gesehen, dass dieses Wort in den meisten Fällen eine christliche Einsicht bezeichnet, die sich unwillkürlich in einem Lebens-

[1] Siehe H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* (1957), S. 79 ff.

[2] Siehe auch die Darstellung von der Rolle der Erkenntnis in den paulinischen Schriften bei N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens* (1957), S. 151–164.

wandel „des Herrn würdig" (ἀξίως τοῦ κυρίου, Kol. 1, 10) manifestieren wird[1].

Der neue Mensch, in den der Christ sich bei der Taufe kleidet, wird somit in der Erkenntnis erneuert, d. h. sein ethisches Urteilsvermögen erweitert sich immermehr, und damit schreitet seine Heiligung fort[2]. Die treibende Kraft dieser Erneuerung ist der Geist (vgl. die Verbindung συνέσει πνευματικῇ in Kol. 1, 9 und die Ausführungen über des Geistes Frucht in Gal. 5, 22 f.). Sie wird nun aber weiter mit dem Zusatz charakterisiert, es handle sich um eine Verwandlung des Menschen, die nach dem Bilde desjenigen vollzogen werde, der ihn erschaffen habe.

Wir sind nun bei der zentralen Frage angelangt, wie der Ausdruck κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν aufgefasst werden soll. Im hymnischen Abschnitt, Kol. 1, 15, wird Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet (vgl. 2. Kor. 4, 4). Es liegt daher, wie schon (S. 196) angedeutet wurde, nahe zu vermuten, dass Paulus in Kol. 3, 10 auf eine Erneuerung des Menschen mit Christus als Vorbild hinzielt. Das Wort εἰκών bezeichnet Christus als das Modell, nach dem der Mensch erneuert wird. Begreiflicherweise kann der Ausdruck κατ' εἰκόνα anders interpretiert werden. In LXX (Gen. 1, 26 f.) besagt der Ausdruck, dass der Mensch nach oder zum Bilde *Gottes* erschaffen worden sei, das bedeutet, dass Gott selbst oder etwas an ihm als Vorbild betrachtet wird. In Übereinstimmung damit wird auch unser Text von vielen modernen Forschern interpretiert. Lohmeyer wählt diese Interpretation auf Grund seiner starken Betonung der Ähnlichkeit zwischen der ersten und der zweiten Schöpfung (die Erschaffung des Menschen κατ' εἰκόνα θεοῦ in Gen. 1, 26 f. wird in der Taufe wiederholt)[3]. Eltester[4] lehnt den Gedanken an eine Erneuerung des Men-

[1] Der Zusammenhang zwischen „Dogmatik" und „Ethik" in dieser christlichen Kenntnis wird mit Recht von Moule betont: „It is clear that it (ἐπίγνωσις) is closely concerned with *the knowledge of Christ and conformity to his likeness*, which in turn, is the substance of *God's self-revelation*", *comm.*, S. 161.

[2] Es geht hier nicht um irgendeine evolutionistische Vorstellung von einer fortschreitenden Persönlichkeitsentwicklung. Aber die Heiligung vermittelt immer grössere Vermögen, Gottes Willen zu erfassen und ihm gehorsam zu sein, trotz allen Gefahren und Widerständen, vgl. A. Fridrichsen, Helgelse och fullkomlighet hos Paulus, in Y. Brilioth u. a. m., *Den nya kyrkosynen* (1945), S. 62–91 (79 f.).

[3] „Das Bild des 'neuen Menschen' ist sichtlich nach der Geschichte der Erschaffung Adams gestaltet. Wie jener 'nach dem Bilde seines Schöpfers' ins Leben gerufen wurde, so werden die Gläubigen nach dem gleichen Bilde erneut", Lohmeyer, *comm.*, S. 140.

[4] Eltester, *Eikon*, S. 157.

schen mit Christus als Vorbild ab und weist auf die Parallele Eph. 4, 24 hin, wo es heisst, der neue Mensch sei κατὰ θεόν geschaffen[1]. Es sprechen jedoch gute Gründe dafür, dass Christus das Vorbild für die Neuerschaffung des Menschen ist. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass Christus gerade in Kol. (1, 15) Gottes εἰκών genannt wird[2]. Weiter sprechen Stellen wie Röm. 8, 29; 1. Kor. 15, 49 und 2. Kor. 3, 18 von Christus als Vorbild für die Erneuerung des Menschen. Dazu kommt, dass wir es hier mit einer Taufparenese zu tun haben. Und in den zentralen Tauftexten, die wir früher behandelt haben (u. a. Kol. 2, 11 ff.), ist das Taufgeschehen als eine Reproduktion des „Christusgeschehens" beim Menschen geschildert — als ein Gleichwerden des Menschen mit Christus. Es ist daher aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich, dass Christus in Kol. 3, 10 als derjenige εἰκών aufgefasst wird, nach dem der Mensch neugeformt wird. Die nächste Frage ist dann die, wer mit dem Ausdruck τοῦ κτίσαντος αὐτόν gemeint sei. Bezieht sich der Ausdruck auf Gott oder auf Christus[3]? An und für sich ist es hier nicht undenkbar, dass Christus als der Schöpfer des neuen Menschen dargestellt ist. In Eph. 2, 15 ist diese Anschauung klar ausgedrückt. Dass die Erneuerung mit Christus als Vorbild vollzogen wird, schliesst keineswegs aus, dass er nicht auch als der Schöpfer des neuen Menschen betrachtet werden kann[4]. Es könnte sich im Gegenteil um eine genaue Analogie handeln: Christus schafft die neue Menschheit nach seinem Bild, wie Gott die erste

---

[1] L. B. Radford, *The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon* (1931), ad loc., assoziiert alles Schaffen nach dem Bilde Christi mit Gedankengängen, die in die alexandrinische Philosophie (z. B. in das Denken Philons) gehören. Derselben voreiligen Schlussfolgerung scheint sich Eltester, *op. cit.*, S. 157, schuldig zu machen. Die Schlussfolgerung ist voreilig gezogen, weil eine Erneuerung des Menschen nach dem Bilde Christi in sakramental-ethischem Sinn nur formelle Ähnlichkeit mit z. B. Philons Denken in bezug auf die Erschaffung des (inneren) Menschen mit dem Logos als Vorbild hat.

[2] Dies muss auf den Gedankengang des Apostels in Kol. 3, 10 eingewirkt haben, auch wenn die εἰκών-Aussage in 1, 15 vielleicht einer von Paulus übernommenen liturgischen Partie gehören sollte. Vgl. Jervell, *Imago Dei*, S. 250, Bieder, *comm. ad loc.* Siehe weiter Cullmann, *Christologie*, S. 178: „Nur durch den, der selber das Bild des Schöpfers in seiner ganzen Reinheit und Klarheit darstellt, können wir nach dem Bilde des Schöpfers erneuert werden."

[3] Wir setzen voraus, dass der Schöpfungsakt, von dem hier gesprochen wird, mit der Taufe identisch ist, nämlich auf Grund des Kontextes. Bezieht sich der Ausdruck τοῦ κτίσαντος auf Gott, so handelt es sich somit um seine „Neuschöpfung" und nicht um seine „Urschöpfung".

[4] Siehe Schlier, *comm.*, S. 117.

Menschheit κατ' εἰκόνα θεοῦ erschuf, und das tägliche Wachsen geschieht nach seinem Bild. Die glaubhafteste Interpretation ist jedoch wohl die, dass mit dem Terminus τοῦ κτίσαντος αὐτόν Gott selbst gemeint sei. Wie oft hervorgehoben wurde, wird das Verb κτίζειν in den unvergleichlich meisten Fällen im Zusammenhang mit Gott angewandt. Der Schöpfungsakt, der hier gemeint ist, ist die Taufe, der Prozess, durch den der neue Mensch geschaffen wurde. Gewiss bezieht sich das Verb κτίζειν oft auf die „Urschöpfung"[1]. Es lässt sich daher denken, dass hier auf seine allgemeinen Schöpfungsfunktionen hingezielt ist. Gerade hier handelt es sich ja aber um die Erschaffung des *neuen* Menschen. Und daher muss wohl der sakramentale Schöpfungsakt im Vordergrund stehen. Unsere Untersuchung zentraler paulinischer Tauftexte hat gezeigt, dass Gott durchgehend als der Handelnde im Taufgeschehen betrachtet wird. Nach Kol. 2, 12 war es seine ἐνέργεια, die die Auferstehung Christi und das Lebendigmachen der Christen mit Christus in der Taufe bewirkt hat. Durch die δόξα des Vaters wurde Christus auferweckt, ein Vorbild für die sakramental-ethische Auferstehung (Röm. 6, 4 ff.). Und um seiner Liebe willen, heisst es in Eph. 2, 4 f., machte er die Christen lebendig mit Christus. Auch in diesem Text wird das Taufgeschehen beschrieben, obwohl nicht expressis verbis erwähnt. Einem ähnlichen Gedankengang begegnen wir in Kol. 1, 13: Gott hat uns „von der Macht der Finsternis errettet und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes". Wie man sich auch zur Frage stellt, ob wir es hier mit einer Tauf*liturgie*[2] zu tun haben, darüber hinwegsehen kann man nicht, dass der Text von einem so entscheidenden Wendepunkt im Leben der Christen spricht, dass die Taufe auf irgendeine Weise mit ins Bild gehört. In den Taufvorstellungen, die wir nun kurz rekapituliert haben, finden wir, dass Gott als der Handelnde in der Taufe, dem Akt der Neuschöpfung des Menschen, betrachtet wird. Und es ist daher höchst wahrscheinlich, dass sich der Ausdruck τοῦ κτίσαντος αὐτόν in Kol. 3, 10 auf Gottes Erschaffung des neuen Menschen in der Taufe bezieht.

Dieser Interpretation schliesst die Möglichkeit keineswegs aus, dass es in unserem Text auch Assoziationen an die erste Schöpfung gibt, da ja eine direkte Anknüpfung an Gen. 1., 26 f. besteht. Adam

[1] Siehe z. B. Röm. 1, 25; 1. Kor. 11, 9; Eph. 3, 9; Kol. 1, 16; 1. Tim. 4, 3.

[2] Zur Frage der „Taufhymne" in Kol. 1 siehe Lohmeyer, *comm. ad loc.*, Käsemann in *Festschr.* Bultmann, und Jervell, *op. cit.*, S. 197–203.

wurde κατ' εἰκόνα θεοῦ erschaffen. Aber sein Fall machte eine Neuschöpfung der Menschheit nötig. Diese kam durch Christus, den zweiten Adam, zustande (Röm. 5, 12–21; 1. Kor. 15, 21 f. 45 ff.). Und die Taufe ist der „Ort" wo der Mensch der Neuschöpfung teilhaftig wird. Die Typologie, die hier zum Vorschein kommt, ist — wie manche andere Typologie — nicht im Detail durchgeführt. Es ist leicht, Unstimmigkeiten zu finden. Von Christus, dem zweiten Adam, heisst es nie, dass er erschaffen worden sei. Er ist nicht κατ' εἰκόνα gestaltet. Er ist selbst εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15; vgl. Phil. 2, 6). Er ist das Vorbild, nach dem Gott die neue Menschheit erschaffen hat. Adam dagegen wird bei Paulus nie Gottes εἰκών genannt. Und wenn er als Vorbild für die Menschheit gebraucht wird, dann geschieht es bei Paulus mit negativem Vorzeichen (Röm. 5, 12–21; 1. Kor. 15, 45 ff.). Dieser Komplex von Gleichheiten und Ungleichheiten in der Eikonideologie erhält seine natürliche Erklärung, wenn man beachtet, dass der Eikonzustand Christi als etwas betrachtet wird, das die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit Adams übertrifft[1]. In bezug auf Christus ist εἰκών ein Offenbarungsterminus, in bezug auf Adam aber ist κατ' εἰκόνα eine anthropologische Bezeichnung[2]. Es muss hier — trotzdem etliche Forscher den Gedanken energisch abgewiesen haben — gewisse Verbindungen geben zwischen der Vorstellung über den Eikonzustand Christi und der Idee von seiner Stellung als zweiter Adam, als Menschensohn. Denn es ist auch für die Adam–Christus-Typologie eine charakteristische Vorstellung, dass Christus und das Geschehen um ihn alles zurechtlegt und überbietet was zu Adam und der alten Menschheit gehört (am deutlichsten im 1. Kor. 15, 45 ff., vgl. Röm. 5, 12–21). Die Erschaffung der neuen Menschheit entspricht darum der ersten Schöpfung, sie hat aber definitiveren und vollkommeneren Charakter. Man könnte dies nun für eine diskutable Schlussfolgerung halten, denn beide, die alte und die neue Menschheit, sind ja Schöpfungen κατ' εἰκόνα; die alte wurde geschaffen κατ' εἰκόνα θεοῦ und von der neuen kann gesagt werden, sie sei geschaffen κατὰ Χριστόν (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ, Kol. 1, 15; 2. Kor. 4, 4). Dieser Umstand scheint vorerst anzuzeigen, dass die alte (vor dem Fall) und die neue Menschheit sich auf derselben Stufe befinden. Man könnte

[1] Vgl. 1. Kor. 15, 47.

[2] Dass Eikon, in bezug auf Christus, ein Offenbarungsterminus ist, schliesst begreiflicherweise nicht aus, dass er auch anthropologischen Gehalt hat, was ja unsere Interpretation von Kol. 3, 10 zeigen will.

möglicherweise sogar behaupten, Adam müsse — als erstes Abbild Gottes — gottesebenbildlicher gewesen sein als die Menschen, die in der Taufe neugeschaffen wurden, da diese ja nur Abbilder des Abbildes, Christi, seien[1]. Dieser Einwand kann jedoch nur auf einer falschen Auffassung des paulinischen Eikonbegriffes beruhen. Denn wenn der Terminus εἰκών für Christus angewandt wird (2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15), so geschieht es, um zu zeigen, dass Christus Gott auf vollkommene Weise repräsentiert und offenbart[2]. Deshalb schenkt eine Schöpfung, die Christus zum Vorbild hat, nicht eine sekundäre Gottesebenbildlichkeit. Auch sie ist eine Schöpfung κατ' εἰκόνα θεοῦ.

Damit haben wir aber nur festgehalten, dass die beiden Schöpfungsakte und deren Resultate als gleichgestellt betrachtet werden. Wie sollen dann die Aussagen erklärt werden, die darauf hindeuten, dass die neue Schöpfung als der ersten überlegen aufgefasst wird (1. Kor. 15, 49 f.)? Es ist möglich, eine Antwort zu geben, nur wenn wir dem vorgreifen, was später aus unserer Untersuchung hervorgehen wird. Die Erneuerung des Menschen nach dem Bilde Christi, wie sie sich in der Taufe vollzieht, soll ihre Fortsetzung in der Lebensführung erhalten und sich endgültig in der Auferstehung des Menschen und seiner Verherrlichung manifestieren (Röm. 8, 29 f.; 1. Kor. 15, 49; Phil. 3, 21; Kol. 3, 4). Erst dann ist die Erschaffung des Menschen nach dem Vorbild Christi vollendet. Mit dieser Verherrlichung, durch die Gleichgestaltung mit Christus, erreicht die neue Menschheit einen Punkt, den die alte nie erreichen konnte. Gewiss war Adam κατ' εἰκόνα θεοῦ geschaffen worden. Aber irgendeine „Identifikation" mit dem Vorbild ist für ihn nicht denkbar. Die endgültige, intime Relation zwischen dem Vorbild, Christus, und seinen Ebenbildern (1. Kor. 15, 49; Röm. 8, 29 f.) bewirkt, dass die neue Menschheit sich auf einer höheren Stufe befindet, dass das Alte (Provisorische) distanziert worden und das Neue (Definitive) gekommen ist.

---

[1] Dagegen ist es nicht möglich einzuwenden, Adam und Christus müssten innerhalb des Eikonzusammenhanges gleichgestellt werden. Denn Adam ist erschaffen κατ' εἰκόνα. Von Christus wird dagegen nie gesagt, er sei erschaffen worden. Er wird als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet, 2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15.

[2] Dies hängt damit zusammen, dass das Bild nach orientalischer Betrachtungsweise Träger derjenigen Wirklichkeit ist, die es abbildet. Bei Paulus kommt diese Betrachtungsweise u. a. in Kol. 1, 15 zum Ausdruck, wo Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet wird, was in V. 19 mit den Worten, die „ganze Fülle" (πᾶν τὸ πλήρωμα) wohne in ihm, umschrieben wird. Das bedeutet, dass Christus der Träger der ganzen „Fülle" Gottes ist, vgl. Kol. 2, 9. Siehe zur Frage oben, S. 113 ff.

Nach diesem Ausblick können wir zur Einzelexegese zurückkehren. V. 11 knüpft mit einem ὅπου an das Vorangehende an. Dessen Korrelat kann nicht exakt ermittelt werden. Das Adverb bezieht sich ganz allgemein und unpräzis auf das, was vom „neuen Menschen" und seinen Lebensbedingungen gesagt wurde. Wir haben früher geltend gemacht, dass „der neue Mensch" hier nicht unter Hinweis auf Gal. 3, 27 f. (Χριστὸν ἐνεδύσασθε) mit Christus identifiziert werden darf, weil in Kol. 3, 10 gesagt wird, dass er *geschaffen* worden sei[1]. ὅπου in V. 11 kann deshalb nicht ohne weiteres so angesehen werden, als beziehe es sich auf ein „in Christus". Der Ausdruck ὁ νέος ἄνθρωπος ist auch nicht ganz identisch mit der Kirche als dem Leib Christi, wie der Fall ist mit ὁ καινὸς ἄνθρωπος in Eph. 2, 15. Er passt am besten für den in der Taufe erschaffenen Menschen[2]. In bezug auf unser Problem können wir daher feststellen, dass sich ὅπου auf die Bedingungen bezieht, unter denen der individuelle Mensch, der Mensch, der im „Christuskollektiv", in der Kirche, aufgenommen ist, lebt und erneuert wird. Man kann deshalb ὅπου keinen strengen lokalen Inhalt zuschreiben. Wir fassen das Wort als eine lose Anknüpfung von V. 11 an den vorangehenden Abschnitt auf, was eine Übersetzung mit dem neutralen „wobei" motiviert[3].

Die Fortsetzung von V. 11 schildert den Zustand der Sphäre, in der „der neue Mensch" lebt. Alle rassenmässigen, religiösen und sozialen Grenzen sind durch die Taufe vernichtet. Die Gegensätze, die unter der alten Menschheit aktuell waren, werden von Paulus auf eine Weise angeführt, die zeigt, dass sie als Kontrastmaterial ein Teil irgendeiner katecheseartigen Schilderung von der Ausgeglichenheit, die innerhalb der Kirche herrscht, gewesen sind[4]. Der Grund dafür liegt bei Christus

[1] Cullmann, *op. cit.*, S. 178, weist mit Recht darauf hin, dass die Rede vom „neuen Menschen" von einem subjektiven, anthropologischen Aspekt gekennzeichnet sei. Dieser Umstand schliesst aber keineswegs das Wissen darum aus, dass dieser „neue Mensch" für seine Existenz ganz von Christus abhängig ist.

[2] Dieser „neue Mensch" ist auch mit der Bezeichnung ὁ ἔσω ἄνθρωπος gemeint, Röm. 7, 22; 2. Kor. 4, 16; Eph. 3, 16. — S. Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament* (1946), S. 78 ff., 119, identifiziert „den neuen Menschen" mit Christus. Dagegen siehe unsere Darstellung S. 199, Anm. 1.

[3] Bauer, *Wörterb.*, übersetzt: „wo (nämlich unter der durch den 'neuen Menschen' gegebenen Voraussetzung) es keinen Heiden und Juden (mehr) gibt". M. Dibelius — H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*[3] (1953), ad loc., fassen ὅπου als eine vage Anknüpfung von V. 11 an V. 10 auf und geben den Inhalt mit „im Reich des neuen Menschen" wieder.

[4] Vgl. die Paralleltexte Gal. 3, 28 und 1. Kor. 12, 13. Im „Katechismus", der in

selbst (vgl. Eph. 2, 14 f.) und seinem Werk, an welchem die Christen durch die Taufe teilhaben. Durch die Taufe sind sie seinem Leib (1. Kor. 12, 13) und ihm selbst (Gal. 3, 27 f.) einverleibt worden. Sie bilden somit eine Einheit. Die zusammenhaltende und gestaltende Kraft dieser Einheit ist Christus. Seine Stellung (und Funktion) wird von Paulus mit den Worten πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός ausgedrückt. Ähnliche Formeln werden im 1. Kor. 15, 28; Eph. 4, 6 für Gott und in Eph. 1, 23 wahrscheinlich für Gott angewandt. Dass ein solcher Ausdruck hier auf Christus übertragen wird, darf (trotz 1. Kor. 15, 28) nicht erstaunen. Es ist eine Weiterführung des Gedankens, dass Christus in und unter den getreuen Christen lebt (Gal. 2, 20; 4, 19; Kol. 1, 27) und dass er das Haupt seiner Kirche ist (Kol. 1, 18; Eph. 1, 22).

Die christlichen Tugenden

Der einleitende Imperativ ἐνδύσασθε in V. 12 ist ein Rückgriff auf ἐνδυσάμενοι in V. 10. V. 12 enthält eine direkte Schlussfolgerung (οὖν) aus dem in den zwei vorangehenden Versen Gesagten. Die Kolosser haben schon „den neuen Menschen" angezogen, der in (ethischer) Erkenntnis erneuert wird nach dem Bilde Christi; nun sollten sie sich in die Tugenden einkleiden, die der Apostel in V. 12 anführt. Die Aneignung dieser Tugenden wird folgedessen als eine Stufe in der Erneuerung nach dem Bilde Christi betrachtet.

Die Christen werden hier ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι genannt, was sie ja vor allem als das neue Volk Gottes bezeichnen soll[1].

diesen drei Texten ersichtlich wird, bilden mindestens die Gegensatzpaare Ἕλλην–Ἰουδαῖος, δοῦλος–ἐλεύθερος feste Bestandteile. Ein interessanter Versuch, den Ausdruck βάρβαρος–Σκύθης mit den übrigen antithetischen Begriffspaaren in Übereinstimmung zu bringen, macht Th. Hermann, Barbar und Skythe, *Theol. Blätt.* 9 (1930), Sp. 106–107.

[1] Ganz verfehlt ist Lohmeyers Interpretation dieser Bezeichnungen, *comm. ad loc.* Nach ihm beziehen sich nur die Termini ἅγιοι und ἠγαπημένοι auf die Christen, während ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ die ausgewählten Engel Gottes meinen sollen. L. ist somit der Ansicht, dass die Christen (= ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι) ermahnt würden, sich — in Übereinstimmung mit den auserwählten (Engeln) Gottes — in σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ κτλ zu kleiden: „So kleidet euch denn gleich den Auserwählten Gottes, ihr Heiligen und Geliebten, in herzliches Erbarmen." (Vgl. auch L:s Auslegung von 1, 26.) Diese Interpretation ist schon aus sprachlichen Gründen unwahrscheinlich. Wenn ὡς *ausschliesslich* als vergleichender Partikel aufgefasst wird, so wäre nachfolgend ein bestimmter Artikel notwendig (vgl. 1. Kor. 9, 5; siehe auch Bauer, *Wörterb.*, ὡς III, 1). ἐκλεκτοί muss also — in Übereinstimmung mit ἅγιοι

Ein besonderes Gewicht erhalten diese Termini weiter dadurch, dass sie auch für Christus gebraucht werden; ἐκλεκτός Luk. 23, 35 (vgl. 9, 35); Joh. 1, 34; 1. Petr. 2, 4. 6; ἅγιος Mark. 1, 24; Luk. 4, 34; Joh. 6, 69; Apg. 4, 27. 30. Die Form ἠγαπημένος wird allerdings sparsam verwendet[1] und niemals für Christus, aber das Verbaladjektiv ἀγαπητός ist in den Evangelien messianische Bezeichnung für Jesus (Matt. 3, 17 parr.; 12, 18; 17, 5 parr.), wenn es auch im übrigen NT eine weitere Anwendung erhält. Wenn nun die Christen, die sich durch die Taufe „den neuen Menschen" angezogen haben und ständig nach dem Bilde Christi erneuert werden, dieses Epitheton erhalten, geschieht es, um sie als die neuerschaffene Menschheit zu bezeichnen und um ihre Zusammengehörigkeit und Ähnlichkeit mit Christus hervorzuheben.

Die Tendenz, die Ähnlichkeit mit Christus zu betonen, tritt stärker hervor, wenn wir die Tugenden untersuchen, in welche sich die Christen kleiden sollen. Der einleitende Ausdruck σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ ist ein wohlbekannter Begriff in alttestamentlich-jüdischer Tradition[2]. Wir übersetzen den Ausdruck hier mit „barmherzige Liebe"[3]. οἰκτιρμός ist in LXX vor allem eine Eigenschaft Gottes selbst[4] und gibt gewöhnlich das hebräische רחם oder רחמים wieder. In der Qumranliteratur ist רחמים ebenfalls vor allem eine göttliche Eigenschaft (1 QS: 1, 22; 1 QM: 11, 4; 1 QH: 1, 31), es kann aber auch als anthropologisches Attribut verwendet werden. Es ist doch bezeichnend, dass letzteres in einem Tugendkatalog der Fall ist (1 QS: 4, 3), der die Lebensführung der Sekte, des neuen Volkes Gottes, beschreibt. Es handelt sich um ein Volk, das in Übereinstimmung mit dem Willen

---

und ἠγαπημένοι — als eine Bezeichnung für die Christen aufgefasst werden, wie es der Fall ist in Röm. 8, 33; 16, 13; 2. Tim. 2, 10; Tit. 1, 1. ἅγιοι ist eine gewöhnliche Bezeichnung für die Christen, siehe z. B. Röm. 1, 7; 15, 26; 1. Kor. 1, 2; 6, 2; 2. Kor. 1, 1; 8, 4; 9, 1; Eph. 1, 1; 5, 3; Phil. 1, 1; Kol. 1, 2. 4.

[1] 1. Thess. 1, 4; 2. Thess. 2, 13.

[2] Siehe Vögtle, *Kataloge*, S. 155: „Eindeutig auf alt-jüdische Tradition weisen die Ausdrücke σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ Kol. 3, 12 und εὔσπλαγχνοι Eph. 4, 32 in moralischer Bedeutung."

[3] οἰκτιρμοῦ fassen wir als gen. qual. auf. Vgl. Bauer, *Wörterb.*, οἰκτιρμός.

[4] Siehe z. B. Neh. LXX 9, 19. 27 f.; Ps. LXX 24, 6; 50, 1; 102, 4; 144, 9; Zach. 1, 16; Sir. 5, 6; 1. Macc. 3, 44. In einzelnen Fällen kann das Wort eine menschliche Eigenschaft bezeichnen, wie z. B. in 2. Chr. 30, 9; Ps. 106, 46 und Dan. (Theod.) 1, 9; vgl. Test. Jos. 2, 3, wo diese jedoch — bezeichnend genug — als von Gott selbst bewirkt genannt wird. οἰκτιρμός ist somit vor allem eine Eigenschaft Gottes. Ähnlich verhält es sich mit οἰκτίρμων. Siehe z. B. Ex. 34, 6; Deut. 4, 31; 2. Chr. 30, 9; Neh. 9, 17, Test. Jud. 19, 3 (nach gewissen Textzeugen).

Gottes lebt. Im NT ist die traditionelle Anwendung von οἰκτιρμός oder οἰκτίρμων vorherrschend (Luk. 6, 36; Röm. 12, 1; 2. Kor. 1, 3; Jak. 5, 11). Der Terminus wird vor allem für die Beschreibung der Barmherzigkeit Gottes gebraucht. In LXX hat σπλάγχνα eine vielschichtige Anwendung. Das Substantiv gibt das hebräische בטן oder רחם wieder. Es kann u. a. seine ursprüngliche Bedeutung, „die Gedärme" (2. Macc. 9, 5), haben, oder das Herz bezeichnen, z. B. die Liebe eines irdischen Vaters zu seinem Kind (Sap. 10, 5; Sir. 30, 7). In Test. XII kommt σπλάγχνα und σπλαγχνίζεσθαι sehr oft vor. Die Anwendung ist die gleiche wie in LXX[1]. Der neutestamentliche Gebrauch der beiden Termini zeigt eine auffallend klare Tendenz, diese nur in Verbindung mit Gott und Christus anzuwenden. Ganz besonders gilt dies für das Verb σπλαγχνίζεσθαι, das die Barmherzigkeit Christi[2] oder (in den Gleichnissen, Matt. 18, 27; Luk. 15, 20) Gottes ausdrücken darf. In bezug auf das Substantiv σπλάγχνα ist der Sprachgebrauch natürlich etwas weniger einheitlich. In Apg. 1, 18 hat der Terminus noch seinen ursprünglichen, konkreten Inhalt, in der Bedeutung „Herz" steht er u. a. im 2. Kor. 6, 12; Philem. 7. 12. 20. Er wird aber auch angewendet, um die Liebe Gottes (Luk. 1, 78) und die Liebe Christi (Phil. 1, 8, vgl. 2, 1) zu bezeichnen.

Die „barmherzige Liebe", in die sich die Christen nach Kol. 3, 12 kleiden sollen, ist demnach eine Eigenschaft, die vor allem Gott und Christus auszeichnet. Die Christen wurden in der Taufe κατ' εἰκόνα (sc. θεοῦ) geschaffen. Sie sind gottesebenbildlich und christusebenbildlich. Das soll nun auch in ihrer Lebensführung zum Ausdruck kommen. Und dies geschieht dadurch, dass sie sich in die „barmherzige Liebe" Gottes und Christi kleiden, sie gleichsam imitieren (vgl. Luk. 6, 36).

Auch χρηστότης ist in erster Hand eine Tugend, die Gott selbst auszeichnet. So verhält es sich schon in LXX, wie ein Blick in die Konkordanz zeigt. Auch das Adjektiv χρηστός ist im Sprachgebrauch der LXX ein Attribut Gottes. *Chrestotes* ist — wie *chrestos* — in LXX fast

[1] Das Nomen bezeichnet die Liebe Gottes in Test. Levi 4, 4; Test. Seb. 8, 2; Test. Napht. 4, 5. Menschliche Ausrüstung gibt der Terminus in Test. Sim. 2, 4; Test. Seb. 2, 2 ff.; Test. Jos. 15, 3; Test. Benj. 3, 7 an. Das Verb bezeichnet die Liebe Gottes in Test. Seb. 8, 1 ff.; die der Menschen in Test. Seb. 4, 2; 6, 4; 7, 1 f.

[2] Siehe u. a. Matt. 9, 36; 14, 14; Mark. 1, 41; 9, 22; Luk. 7, 13. Wenn das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Luk. 10, christologisch interpretiert wird, so ist die Verbform ἐσπλαγχνίσθη auch hier für Christus verwendet (V. 33). Zum Problem dieses Gleichnisses siehe B. Gerhardsson, *The Good Samaritan — the Good Shepherd?* (1958). Betreffs unseres Terminus siehe vor allem S. 18.

immer die Übersetzung für das hebräische טוב. Derselbe Terminus wird oft in der Qumranliteratur verwendet, um die Güte Gottes zu bezeichnen (1 QH: 7, 30; 10, 16; 11, 6. 9. 31; 12, 21; 13, 16)[1].

In 1 QS: 4, 3 (d. h. im Tugendkatalog) ist טוב eine Eigenschaft der Menschen, nämlich der Mitglieder der Sekte, des neuen Volkes Gottes. Im NT kommt das Substantiv chrestotes nur in den paulinischen Schriften vor. Es wird auf traditionelle Weise angewandt: die Güte ist eine göttliche Eigenschaft (Röm. 2, 4; 11, 22; Eph. 2, 7; Tit. 3, 4). In drei Fällen stellen wir allerdings ein markantes Abweichen vom gewöhnlichen Gebrauch fest: in den Tugendkatalogen 2. Kor. 6, 6; Gal. 5, 22 und Kol. 3, 12. Hier ist chrestotes eine menschliche Tugend. Aus Gal. 5, 22 geht aber hervor, dass sie nur dem neuerschaffenen Menschen zukommt. Die Güte wird hier als eine Frucht des Geistes bezeichnet, was zeigt, dass sie auch als menschliches Attribut für eine aus der göttlichen Sphäre stammende Eigenschaft gehalten wird[2]. Wenn nun die Kolosser aufgefordert werden, sich in chrestotes zu kleiden, so ist dies eine Ermahnung, die Erneuerung des neuen Menschen nach Gottes (oder Christi) Bild zu vollziehen.

Die restlichen Tugenden ταπεινοφροσύνη, πραΰτης und μακροθυμία zeichnen in besonderem Grad den Lebensstil der Christen aus. Es ist wohlbekannt, dass der Terminus *tapeinophrosyne* in der profanen griechischen Literatur[3] nur einige wenige Male — und zwar in pejorativem Sinne — vorkommt. In LXX fehlt das Wort, aber dort hat das Adjektiv ταπεινός eine klar positive Bedeutung. Die Demütigen sind Gegenstand der besonderen Fürsorge Gottes[4]. Sie sind seine Schütz-

[1] Vgl. auch die Übersicht bei S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (1959), S. 105. Zu chrestotes in LXX siehe weiter L. R. Stachowiak, *Chrestotes* (1957). In welchem geringen Ausmass chrestotes eine gewöhnliche menschliche Eigenschaft ist, geht deutlich aus S:s Darstellung S. 19 ff. hervor. Vgl. weiter C. Spicq, Bénignité, mansuétude, douceur, clémence, *Rev. Bibl.* 54 (1947), S. 321–339.

[2] Diese Transformierung im NT von chrestotes von göttlicher zu menschlicher Eigenschaft wird von Stachowiak auf folgende Weise kommentiert: „Die Predigt Christi bedeutete für die χρηστότης nicht nur eine inhaltliche Bereicherung und Verinnerlichung, sondern auch den Wendepunkt. Die bisher eminent göttliche Eigenschaft der Güte wird nunmehr für den neuen Menschen der Grundsatz seines Verhältnisses zum Nächsten. Dabei gelangt sie in die engste Gemeinschaft mit dem neuen Liebesbegriff ἀγάπη", *op. cit.*, S. 124.

[3] Siehe Epikt. 3, 24, 56; vgl. Jos., Bell. Jud. 4, 494.

[4] Siehe Jdth 9, 11; 16, 11; Job 5, 11; Ps. LXX 17, 28; Prov. 3, 34; Is. 11, 4; 14, 32.

linge, sein Volk. In Übereinstimmung damit kann auch das Verb ταπεινοῦν positiven Inhaltes werden. Wer sich Gott gegenüber demütig verhält, kann der Gnade Gottes und der Erlösung teilhaftig werden[1]. Die positive Bewertung der Demut im AT hinterlässt auch Spuren in der Qumranliteratur, wo ענוה u. a. in den Tugendkatalogen zu finden ist: 1 QS: 2, 24; 4, 3; 5, 3. In Test. XII ist tapeinophrosyne sowohl eine messianische als auch eine allgemeinmenschliche Tugend[2].

Der neutestamentliche Begriff tapeinophrosyne scheint zuerst eine genuin menschliche Tugend zu sein. Er bezeichnet die Demut gegenüber Christus (Apg. 20, 19) oder diejenige, die unter den Christen herrscht (Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; 1. Petr. 5, 5). Es geht aus dem Zusammenhang in unserm Text hervor, dass es sich vor allem um Demut andern Menschen gegenüber handelt. Sich in Demut kleiden, heisst, die Einheit in Christus realisieren, von der in V. 11 gesprochen wird[3].

Es genügt jedoch nicht, nur diese „menschliche" Seite der Bedeutung in tapeinophrosyne festzuhalten. In Übereinstimmung mit den früher behandelten Tugenden hat auch dieser Begriff etwas in sich, das ihn über die gewöhnliche menschliche Sphäre hinaushebt. Er hat einen deutlich christologischen Zug. Der Terminus tapeinophrosyne wird allerdings nie als Bezeichnung für die Lebenshaltung Christi angewendet, aber das Adjektiv ταπεινός (sowie πραΰς) wird in Matt. 11, 29 gebraucht, um die Gesinnung Christi zu charakterisieren. In den paulinischen Schriften ist natürlich die Aussage in Phil. 2, 8 (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) von besonderer Bedeutung. Die Haltung im Leben, die in diesem Text gezeichnet wird, muss den Inhalt des Begriffes tapeinophrosyne unweigerlich geprägt haben. Dieser Terminus kommt übrigens in der einleitenden Ermahnung des Textes (Phil. 2, 3) vor, wo die Philipper angehalten werden, für die Eintracht in der Gemeinde zu sorgen, indem sie andere „in Demut" für mehr halten als sich selbst. Das Muster für die tapeinophrosyne, die hier anbefohlen

---

[1] Siehe Job 22, 23. 29; Ps. 74, 21; Prov. 13, 7; 18, 12.

[2] Tapeinophrosyne zeichnet in Test. Dan. 5, 13; 6, 9; Test. Benj. 9, 5; 10, 7 den Messias (oder Gott) aus. Diese Texte sind jedoch wahrscheinlich von christlicher Seite her beeinflusst. Als allgemeinere, menschliche Tugend kommt sie in Test. Rub. 6, 10; Test. Jud. 19, 2; Test. Gad 5, 3; Test. Jos. 10, 2; 18, 3; Test. Benj. 5, 5 vor. — Für eine kurze Orientierung über die Lage des Problems in bezug auf Test. XII siehe Larsson, *Sv. Exeg. Årsbok* 25.

[3] Vgl. H. Schlier, *comm.* ad Eph. 4, 2, S. 181: „Es ist bemerkenswert, dass der Begriff ταπεινοφροσύνη dort eine grosse Rolle spielt, wo die Einheit der Kirche im akuten Fall bedroht ist . . ."

wird, wird später in V. 5–8 gezeichnet[1]. Wenn es in V. 8 von Christus heisst, dass er sich selbst demütigte und gehorsam war bis in den Tod, bis in den Tod am Kreuz, so bedeutet dies u. a., dass die Demut eine definitiv christologische Prägung erhält; sie tritt als eine Eigenschaft Christi hervor. Sie wird eine Tugend, der die Christen nacheifern sollen (V. 5). In Kol. 3, 12 dürfte das Verhältnis ähnlich sein. Wenn die Getauften ermahnt werden, sich in tapeinophrosyne zu kleiden, so heisst das, dass sie sich die Demut Christi aneignen sollen. Sie sollen ihm nacheifern. Das Sich-Einkleiden in die Demut wird damit ein Glied in der Erneuerung der Getauften nach dem Vorbild Christi.

πραΰτης (Sanftmut) ist eine Tugend, die auf griechisch-hellenistischem Gebiet hoch angesehen war — wenn auch mit gewissen Reservationen[2]. Sie ist dort die ruhige, ausgeglichene Haltung, die ein harmonisches Zusammenleben der Menschen möglich macht[3]. Sanftmut in der Bedeutung von milder und massvoller Charakterart kann auch als göttliche Tugend bezeichnet werden.

In LXX sind πραΰτης und πραΰς Übersetzungen für das hebräische ענוה resp. ענו oder עני. Da sämtliche hebräischen Grundwörter Bezeichnungen für menschliche Geringheit, menschliche Armut und Bedrückung sind, haben die griechischen Äquivalente eine Bedeutungsnuance erhalten, die die „Sanftmut" in die Nähe der „Demut" rückt, etwas, das *praytes* in LXX von seiner ausserbiblischen Entsprechung entfernt[4]. Die Sanftmütigen sind diejenigen, denen Unrecht widerfahren ist (Job 24, 4) und die Bedrückten (Sap. 3, 12). Aber gleichzeitig sind sie — wie die Demütigen — Gegenstand von Gottes besonderer Fürsorge (Job 36, 15; Ps. LXX 24, 9; 36, 11; 146, 6), welche sie zu ihrer endgültigen Erhöhung führen wird (Ps. 149, 4; Sir. 10, 14; Is. 26, 6). Wie früher darauf hingewiesen wurde, nimmt das hinter dem biblischen praytes liegende ענוה eine zentrale Stellung

---

[1] Vgl. K. Thieme, Die ταπεινοφροσύνη Philipper 2 und Römer 12, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 8 (1907), S. 9–33 (10:) „Denn man wird fordern müssen, dass die Auffassung der ταπεινοφροσύνη möglichst gut zu dem Gedanken bei φρονεῖτε, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐταπείνωσεν ἑαυτόν stimme."

[2] Siehe F. Hauck–S. Schulz, Art. πραΰς, πραΰτης, *Theol. Wörterb.* 6, S. 645–651 (A., S. 645–647).

[3] Siehe Hauck–Schulz, *art. cit.*, S. 646 f. Vgl. weiter Spicq, *art. cit.*, S. 324, Anm. 4, und T. Riise-Hansen, Begrepene „praytes" og „parrhesia" i Det nye testamente, *Tidsskrift f. Teol. o. Kirke* 15 (1944), S. 34–44.

[4] Vgl. Hauck–Schulz, *art. cit.* B., S. 647 f.

in der Qumranliteratur ein, wo es als ein Kennzeichen für die Auserkorenen auftritt (vgl. oben S. 214).

Wenn die Sanftmut diesen Humilitätsaspekt in sich birgt, dann kan praytes in LXX nicht als göttliches Attribut verwendet werden. Dagegen kann die Sanftmut als Bezeichnung für den Messias gebraucht werden. Wenn in Num. 12, 3 von Moses gesagt wird, er sei sehr sanftmütig (πραὺς σφόδρα), sanftmütiger als irgendein anderer Mensch auf der Welt, so ist er in messianischen Kategorien gezeichnet[1], und das in der Sanftmut liegende Leiden und die Humilität sind besonders akzentuiert. Derselbe Aspekt wird in der Prophetie des Sakarja betont (9, 9), wo der messianische König als πραΰς bezeichnet wird, was עני im hebräischen Text entspricht. Wie Gott selbst, ist auch der König ein Beschützer und Helfer der Sanftmütigen und der Armen (Ps. LXX 44, 5).

In den Evangelien kommt das Adjektiv *prays* nur dreimal vor und zwar immer bei Matthäus. In 11, 29 bezeichnet sich Jesus selbst als prays und tapeinos. Und in 21, 5 wird Sakarjas Prophetie (9, 9) mit dem Adjektiv prays für Jesus verwendet. Eine sanftmütige Gesinnung ist für die Adressaten der Bergpredigt (die Jünger) bezeichnend, Matt. 5, 5.

Bei Paulus kommt das Adjektiv prays nicht vor, dafür aber das Substantiv praytes, im ganzen acht Mal. Ein näheres Studium der Verwendung dieses Worts bei Paulus zeigt, dass auch dieser Terminus messianisch-christologisch geprägt ist. Im 2. Kor. 10, 1 ermahnt der Apostel die Korinther „durch die Sanftmütigkeit und Lindigkeit Christi". Das heisst wohl, dass er in seiner Ermahnung die sanftmütige Gesinnung und Handlungsweise Christi als Richtschnur nimmt. Ein ähnlicher Gedankengang spricht aus Gal. 6, 1. Die Galater sollen einen gefallenen Bruder „im Geiste der Sanftmut" aufrichten (ἐν πνεύματι πραΰτητος), d. h. — nach V. 2 — dass jeder des andern Last tragen (βαστάζειν) und damit das „Gesetz Christi" (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ) erfüllen soll. Der überirdische Charakter der Sanftmut wird auch dadurch ersichtlich, dass sie eine Frucht des Geistes ist (Gal. 5, 23). Ein ähnlicher Gesichtspunkt findet sich in Eph. 4, 2, wo praytes gleich anderen Tugenden als ein Ausdruck für die Einheit des Geistes gesehen wird (V. 3 ff.). Timotheus soll sich als ein Diener des Herrn erweisen, indem er mit Sanftmut die Widerspenstigen zurechtweist

[1] Siehe I. Engnell, Art. Saktmod, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2, Sp. 1011.

(2. Tim. 2, 25). Dass der Apostel hierbei Christus als Vorbild darstellt, geht aus den Ermahnungen im übrigen hervor (V. 24), wo es heisst, dass es sich für einen Diener des Herrn nicht ziehmt zu streiten (οὐ δεῖ μάχεσθαι), dass er mild (ἤπιος) gegen alle und geduldig im Leiden (ἀνεξίκακος), zu sein hat, vgl. auch Tit. 3, 2 und weiter 1. Petr. 3, 16.

Hat nun der Begriff praytes diese christologische Prägung, so bedeutet das für die Interpretation von Kol. 3, 12 folgendes: wenn die Getauften aufgefordert werden, sich in Sanftmut zu kleiden, so werden sie damit ermahnt, Christus nachzueifern.

Der letzte Terminus in der Aufzählung der Tugenden, μακροθυμία (Geduld), ist ziemlich spärlich belegt in der ausserbiblischen Literatur[1]. Es können verschiedene Bedeutungsnuancen unterschieden werden. *Makrothymia* kann der Ausdruck für eine resignierte oder verzweifelte Lebenshaltung sein. Er kann aber auch einen positiveren Inhalt haben: er kann Geduld einer Aufgabe gegenüber oder Standhaftigkeit im Streit meinen[2].

In LXX gibt das Substantiv makrothymia sowie das Adjektiv makrothymos gewöhnlich das hebräische ארך אפים wieder, einen Begriff, der ja vor allem Geduld im Sinne von zurückgehaltenem Zorn umfasst. Das Verb μακροθυμεῖν ist eine Übersetzung von האריך אף, einem Terminus für: Zorn zurückhalten, Wutausbruch aufschieben. Dass makrothymia mit Derivaten angewandt wird, um gerade diese hebräischen Ausdrücke wiederzugeben, bringt es mit sich, dass das Wort in LXX fast durchgehend unterdrückten Zorn bezeichnet und nicht so sehr Standhaftigkeit im Kampf oder Aushalten unter widerlichen Umständen (vgl. jedoch Bar. 4, 25; 1. Macc. 8, 4).

Konzentriert sich diese eine Bedeutung in der makrothymia, so wird sie in erster Linie eine Eigenschaft Gottes, besonders in bezug auf sein Verhältnis zum Volk des Bundes. Er ist es vor allem, der seinen heiligen und rechtmässigen Zorn zurückhält. Geduld ist einer seiner Wesenszüge. Dies geht deutlich aus dem zentralen Offenbarungstext, Ex. 34, 6, hervor, wo aber auch der negative Aspekt der Geduld, der strafende Zorn Gottes, auf charakteristische Weise zum Vorschein kommt (V. 7). Der Fromme kann an die Geduld Gottes appellieren: Num. 14, 17 ff.; Ps. LXX 85, 15; Joel 2, 13, er kann Gott daran erinnern: 2. Esra LXX 19, 17; und er kann sie lobpreisen: Ps.

[1] Siehe J. Horst, Art. μακροθυμία κτλ, *Theol. Wörterb.* 4, S. 377–390 (A., S. 377 f.).

[2] Siehe Horst, *ibid.*

LXX 102, 8; 144, 8; Sap. 15, 1. Auch der Mensch wird ermahnt, Geduld gegenüber seinem Nächsten zu üben. Diese Ermahnungen sind vor allem in der Weisheitsliteratur zu finden. Darin erhält die menschliche Geduld typischerweise eine ziemlich rationalistische Motivierung. Sie wird als ein Ausdruck von Klugheit betrachtet (Prov. 14, 29; 17, 27; 19, 11), man beschreibt ihre Wirkung (Prov. 15, 18; 25, 15) und man hebt ihre Überlegenheit über die rohe Gewalt hervor (Prov. 16, 32). Im Vergleich zu der irrationalen, spannungsgeladenen makrothymia Gottes ist die menschliche Geduld in LXX eine recht mittelmässige Tugend. Makrothymia in qualifiziertem Sinne ist somit eine Eigenschaft, die an Gott selbst gebunden ist[1].

In Test. XII ist die Geduld eine menschliche Tugend, die oft anbefohlen wird. Nur in Test. Jos. 2, 7, kann man sagen, habe makrothymia einen Inhalt, der von dem im AT üblichen abweiche. Das Wort ist hier nahezu mit ὑπομονή identisch, was im übrigen in der Handschrifttradition zutage tritt. Sonst ist makrothymia eine Tugend der Selbstbeherrschung, die in deutlichem Widerspruch zum Zorn steht (Test. Dan 2, 1; 6, 8). Es ist interessant zu beobachten, dass die menschliche Geduld hier oft — im Unterschied zur Weisheitsliteratur[2] — in Verbindung mit Gott und seinem Willen gebracht wird. So heisst es in Test. Gad 4, 7, dass „der Geist der Liebe" (τὸ πνεῦμα τῆς ἀγάπης) „in Geduld" (ἐν μακροθυμίᾳ) zusammen mit dem Gesetze Gottes zum Heil der Menschen wirke. Eine Geduld, die die Fehler anderer verdeckt, entspricht dem Willen Gottes, da Gott ein Wohlgefallen hat an brüderlicher Eintracht (Test. Jos. 17, 1 ff.). Die Geduld ist also in Test. XII eine menschliche Tugend, die nicht auf rationalistische Weise motiviert werden muss. Sie hat ihren Grund im Willen Gottes und ist ein Reflex seines Wesens unter den Menschen.

Die Geduld (ארך אפים) wird auch im Tugendkatalog von 1 QS:

---

[1] Vgl. Horst, *art. cit.*, S. 378: „Nun kann μακρόθυμος nicht mehr losgelöst für sich eine blosse menschliche Haltung beschreiben, sondern das *Verhalten Gottes*, sein Handeln an den Menschen ist der Inhalt geworden, der μακροθυμία unablösbar anhaftet."

[2] Eine nähere Verbindung zwischen der makrothymia Gottes und der menschlichen Geduld kann schwerlich gefunden werden in der Weisheitsliteratur. Die Geduld des Menschen wird z. B. nie als eine Imitation von Gottes Gesinnung bezeichnet oder als eine Konsequenz davon, dass er selbst Gottes makrothymia erfahren durfte. Die Verbindung, die Horst, *art. cit.*, S. 379, — vor allem in Sir. 18, 8 ff. — aufzuspüren glaubt, ist problematisch. Es handelt sich in Sir. 18, 8 ff. um einen Vergleich, der die Unterschiede hervorhebt.

4, 3 aufgeführt. Hier ist sie ein Kennzeichen für die „Söhne der Gerechtigkeit", über die „der Fürst der Lichter" herrscht. Wie daraus hervorgeht, ist die Geduld hier keine allgemeinmenschliche Tugend. Sie offenbart sich in den Auserwählten, hat aber ihren Ursprung in der überirdischen Sphäre.

Makrothymia und makrothymein haben im NT eine vielschichtige Bedeutung. Im Gleichnis vom unbarmherzigen Mitknecht (Matt. 18, 23 ff.) bezeichnet das Verb die Handlungsweise Gottes (des Herren) dem Menschen (dem Diener) gegenüber (V. 26 f.). Und dieser Handlungsweise hätte der Diener in seinem Verhalten seinem Nächsten gegenüber nacheifern sollen (V. 29, vgl. V. 32 f.). Die Auffassung von Geduld stimmt hier mit derjenigen, die im AT und in Test. XII vorherrschend ist, überein. Dieser Eindruck wird durch V. 34 verstärkt, wo der ambivalente Charakter der göttlichen Geduld zum Vorschein kommt (ὀργισθεὶς ὁ κύριος). Die gleiche (alttestamentlich-jüdische) Sicht ist im 1. und 2. Petr. (1. Petr. 3, 20; 2. Petr. 3, 9. 15) sowie auch in ein paar Paulus-Texten, Röm. 2, 4; 9, 22, vorherrschend[1].

Im übrigen ist jedoch die paulinische Anwendung von makrothymia von der neuen erlösungsgeschichtlichen Situation geprägt, die mit Christus eingetreten ist. Die Geduld wurde eine Tugend Christi und damit auch eine Tugend der Christen. Allerdings ist nur im 1. Tim. 1, 16 expressis verbis von der Christus eigenen makrothymia die Rede. Sie kam im Erbarmen Christi gegenüber seinem Verfolger Paulus zum Ausdruck. Aber auch in Gal. 5, 22 wird die nahe Zusammengehörigkeit der Geduld mit Christus betont: hier wird sie als eine Frucht des Geistes derer bezeichnet, die mit ihm ihr Fleisch gekreuzigt haben (V. 24) und nun im Geiste wandeln (V. 25). Im 1. Kor. 13, 4 darf wohl makrothymein ebenfalls mit Bezug auf die geduldige Haltung Christi gesehen werden, obschon ἀγάπη das formelle Subjekt ist[2]. Auf Grund dieser, in den zentralen paulinischen Texten zum Ausdruck kommenden, christologischen Orientierung des Begriffs,

[1] In Luk. 18, 7 handelt es sich wahrscheinlich auch um die Geduld Gottes, deren nähere Gehalt sich aber auf Grund der vieldeutigen Satzkonstruktion nicht genau bestimmen lässt. Zum Verständnis dieses Textes siehe M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*[7] (1948), ad loc., und Horst, *art. cit.*, S. 383 f., auch Anm. 56. In Hebr. (6, 12. 15) und Jak. (5, 7 f. 10) ist makrothymia (μακροθυμεῖν) fast mit ὑπομονή identisch, eine Bedeutung des Terminus, die auf spätjüdischem Gebiet u. a. in Bar. 4, 25 und Test. Jos. 2, 7 belegt ist.

[2] Zur christologischen Prägung von agape in 1. Kor. 13 siehe u. a. P. Feine, *Der Apostel Paulus* (1927), S. 330.

ist die makrothymia Christi auch Vorbild für die Haltung der Christen. Im 2. Kor. 6, 3 ff. schildert Paulus seine Rolle und die seiner Mithelfer als „Diener Gottes" (ὡς θεοῦ διάκονοι) in unverkennbaren imitatio-Christi-Kategorien, wobei er als Ausdruck dafür auch makrothymia verwendet (V. 6). Wir begegnen dem Terminus auch in der verwandten Tugendaufzählung im 2. Tim. 3, 10, wo von Timotheus ausdrücklich gesagt wird, er sei in der Geduld der Nachfolger des Apostels geworden (παρηκολούθησάς μου). Hier ist mit dem Ausdruck vor allem Standhaftigkeit während Verfolgungen und Leiden gemeint, die in V. 12 für von einem Leben in Christus untrennbar gehalten werden — eine Überzeugung, die ihre Wurzel begreiflicherweise in der Lehre Jesu von der Nachfolge und im Wissen um sein eigenes Schicksal hat (vgl. z. B. Matt. 10, 25).

Aus den Beispielen, die hier angeführt wurden, geht hervor, dass makrothymia im corpus paulinum primär ein Wesenszug ist, der Gott und Christus auszeichnet, und dass die Geduld der Christen als eine Wiederspiegelung, als eine Nachbildung dieser Eigenschaft gesehen werden muss. Dies ist auch der Fall in Kol. 3, 12: die anbefohlene makrothymia ist Gott und Christus eigen, aber die Getauften sollen sie sich aneignen.

Dass es sich in Kol. 3, 12 wirklich um ein Nacheifern von den Eigenschaften Gottes und Christi handelt, geht klar aus V. 13 hervor. Beim Nennen von Geduld geht Paulus in eine Ermahnung an die Adressaten über, sich zu vertragen (ἀνέχεσθαι), und einander zu verzeihen (χαρίζεσθαι). Darauf folgt ein Hinweis auf das Beispiel des Herrn: καθὼς καὶ ὁ κύριος ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς. Der in V. 13 entwickelte Gedankengang ist annähernd eine parenthetische Explikation des Inhaltes von makrothymia oder mindestens ist sie von diesem Terminus veranlasst. Das hindert uns jedoch nicht, den Hinweis auf das Beispiel des Herrn und die Ermahnung, ihm nachzufolgen als eine zusammenfassende Beschreibung derjenigen Lebensführung zu betrachten, die im ganzen vorangehenden Tugendverzeichnis anbefohlen wird. Dieser Katalog wird in V. 14 abgeschlossen, wo die alles krönende und zusammenhaltende Tugend genannt wird: die Liebe (ἀγάπη). Dass sie im NT nicht nur eine Eigenschaft unter andern ist, sondern die Vervollkommnung aller andern ausmacht, ist wohlbekannt[1]. Ihre zentrale Stellung in den paulinischen Tugendkatalogen

[1] Siehe die übersichtlichen Darstellungen bei Vögtle, *Kataloge*, S. 150–170, H. Schlier, Über die Liebe 1. Korinther 13, in *Die Zeit der Kirche* (1956), S. 186–193.

ist einer der Faktoren, die mithelfen, diesen Katalogen ihre besondere inhaltliche Prägung im Verhältnis zu ausserbiblischen Tugendaufzählungen zu geben. So ist z. B. zu beachten, dass das hebräische אהבה in den Tugendkatalogen in 1 QS keine gleiche Stellung einnimmt. Der Primat der Liebe im Verhältnis zu andern Tugenden geht klar aus unserem Text hervor. Schon der einleitende Ausdruck ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις zeigt dies. Er gibt an, welche entscheidende Position die Liebe unter den Tugenden einnimmt. Sie wird das zusammenhaltende „Band der Vollkommenheit" (σύνδεσμος τῆς τελειότητος) genannt. Das bedeutet, dass die Liebe, mehr als alle übrigen Tugenden, die zusammenhaltende Kraft innerhalb der Kirche ist[1]. In Eph. 4, 13 ff. wird ihre einende Kraft ebenfalls ersichtlich. Dort heisst es, dass das Wachsen der Christen im einhelligen Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes bewirke, dass die Christen zu einem vollkommenen Menschen (ἀνὴρ τέλειος) gelangen. In V. 15 folgt auf diese Aussage eine Parenese, in der das Wachsen in Liebe als eine Verwirklichung dieses Prozesses gesehen wird und wo die grundlegende und zusammenhaltende Funktion der Liebe in der Kirche betont wird.

Das einleitende ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις in V. 14 knüpft an das ἐνδύσασθε in V. 12 an. Die Christen sollen sich in die Liebe kleiden. Dieser Prozess ist — wie wir früher gesehen haben — identisch mit einer imitatio Christi (oder Dei), was ja der direkte Hinweis auf das Beispiel des Herrn zeigt (V. 13). Dass *agape* in NT primär eine Eigenschaft Gottes und Christi ist, bedarf keiner näheren Erklärung[2]. Wenn sich daher die

---

[1] Es ist kaum wahrscheinlich, dass die Rede von der Liebe als dem zusammenhaltenden Band der Vollkommenheit darauf hinzielt, dass sie alle andern Tugenden miteinander verbinde, so u. a. T. K. Abbott, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians* [4](1922), ad loc., Moule, *comm. ad loc.*, C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament* 1 (1958), S. 273 f. Paulus ist wenig daran interessiert, eine detaillierte Rangordnung der Tugenden aufzustellen. Er hebt nur allgemein hervor, dass die Liebe die vornehmste unter ihnen ist (vgl. ausser 1. Kor. 13 die Stellung von agape in den Tugendkatalogen, wie sie aus der übersichtlichen Darstellung bei Vögtle, *op. cit.*, S. 46, hervorgeht). Aus dem Zusammenhang in Kol. 3, 10 ff. wird es klar, dass der Verfasser die Absicht hat, jeden Gedanken an Unterschiede unter den Christen zu beseitigen (V. 11) und ihnen Geduld zu lehren gegenüber den gegenseitigen Mängeln (V. 13). Die Rede von der Liebe als dem zusammenhaltenden Band der Vollkommenheit bedeutet daher, dass die Liebe die *Christen* zusammenhalte. Vgl. G. Rudberg, Syndesmos, *Coni. Neotest.* 3 (1939), S. 19–21.

[2] Dies geht schon aus einem flüchtigen Studium der Konkordanz hervor. Unter den zahlreichen Untersuchungen zu diesem Thema siehe vor allem Spicq, *Agapè* 1–3 (1958–1959), passim.

Christen in die Liebe kleiden sollen, so ist dies in höchstem Grade eine Ermahnung zu qualifizierter imitatio Christi (Dei)[1], besonders wenn man bedenkt, dass Paulus agape bisweilen personifizieren kann und nahe genug daran ist, sie mit Christus zu identifizieren, wie z. B. im 1. Kor. 13, 4[2].

Aus dem Vorangehenden haben wir gefunden, dass es sich in Kol. 3, 10 ff. um eine Erneuerung des Menschen mit Christus als Vorbild handelt. Dieser Prozess — primär eine Verwandlung in Christusebenbildlichkeit — ist gleichzeitig eine Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, da ja Christus in Kol. als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου dargestellt wird. Diese, mindestens formelle, Zweiheit kommt im ganzen Textabschnitt 3, 10–14 zum Vorschein. Wir haben konstatiert, dass die Tugenden, die am meisten anbefohlen wurden, solche sind, die sowohl Gott als auch Christus auszeichnen. Wenn sich der Mensch diese Tugenden aneignet, so kommt dies einer imitatio Christi und Dei gleich. An diese formelle Zweiheit muss man bei der Interpretation dieses Abschnittes denken. Der Terminus κύριος (V. 13) wird ja von Paulus gewöhnlich als Bezeichnung für Christus verwendet, was in bezug auf unseren Text Spuren in einem Teil der Handschriftentradition hinterlassen hat. Es sprechen jedoch verschiedene Umstände dafür, dass Gott und seine Handlungsweise in V. 13 im Vordergrund stehen. Der Paralleltext, Eph. 4, 32, hat an der entsprechenden Stelle θεός. Und von seiner Vergebung wird gesagt, sie sei „in Christus" (ἐν Χριστῷ) geschehen. Das gleiche Schema kehrt in Kol. 2, 13 wieder, wo davon gesprochen wird, dass Gott „euch" mit ihm lebendig gemacht hat, indem er „uns" alle Sünden vergab (χαρισάμενος ἡμῖν), vgl. 1, 14. Ein ähnlicher Gedankengang spricht auch aus Röm. 8, 32. χαρίζεσθαι ist somit für Paulus normalerweise ein Terminus, um Gottes Wirksamkeit mit und für den Menschen zu beschreiben. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Bezeichnung kyrios in Kol. 3, 13 sich primär auf Gott und sein Verzeihen bezieht, und dass damit die Kolosser zu einer imitatio Dei aufgefordert werden. Hier in Kol. 3, 13 sowie in Eph. 4, 32 ist es übrigens wahrscheinlich, dass wir es mit einer Anspielung auf und einer Auslegung der fünften Bitte im Vaterunser, Matt. 6, 12, sowie des „midrasch" auf diese in V. 14 f., zu tun haben (vgl. Matt. 18, 23–35). Verhält es sich so, so ist dies ein weiteres Zei-

[1] Vgl. Spicq, *op. cit.* 1, S. 302, siehe auch idem, L'ἀγάπη de I Cor., XIII, *Ephem. Theol. Lovan.* 31 (1955), S. 357–370.

[2] Siehe Feine, *Paulus*, S. 330 ff.

chen dafür, dass nach Kol. 3, 13 die Vergebung Gottes nachzuahmen ist[1].

Man muss jedoch gerade bei dieser Feststellung auf die früher hervorgehobene Zweiheit in der Darstellung Rücksicht nehmen. Auch wenn Gott hier in Kol. 3, 13 das primäre Subjekt ist, so ist doch sein Verzeihen so eng mit Christus verbunden, dass auch dessen Tat darin zum Ausdruck kommt. Wir haben gesehen, dass es im parallelen Text, Eph. 4, 32, heisst, dass die Tat Gottes in Christus (ἐν Χριστῷ) geschieht (vgl. Kol. 2, 13). Und im selben Text wird später (5, 2) diese Vergebung Gottes — die die Epheser imitieren sollen — mit einem Hinweis auf das Opfer Christi bis zur Selbstverleugnung expliziert. Wenn auch die Ermahnung in Kol. 3, 13, dem Beispiel des Herrn zu folgen, somit vor allem auf eine imitatio Dei hinzielt, so geht doch deutlich daraus hervor, dass diese nur über eine imitatio Christi zustande kommen kann[2]. Auf diese Weise interpretiert, fügt sich unser Vers widerspruchslos in den Kontext.

Eph. 4, 24

Wir haben bei unserer Interpretation von Kol. 3, 10 ff. gesehen, wie der neue Mensch nach dem Bilde Christi erneuert wird. Im parallelen Text, Eph. 4, 24, handelt es sich auch um einen Akt der Erneuerung. Auch hier (V. 17 ff.) werden die Adressaten zuerst ermahnt, keinen Lebenswandel wie die Heiden zu führen. Denn diese leben in der Verfänglichkeit ihres Sinnes (ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν) und ihr Verstand ist verfinstert, und sie sind von einer moralischen und religiösen Unwissenheit (ἄγνοια) beherrscht. Dieser Zustand ist für die Epheser zu Ende (vgl. den Ausdruck ὑμεῖς δέ in V. 20, der den Gegensatz zum früher beschriebenen Zustand hervorheben soll). Sie haben „Christus gelernt" (ἐμάθετε τὸν Χριστόν), sie haben „von ihm gehört" (αὐτὸν ἠκούσατε) und sie „wurden in ihm unterwiesen" (ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε). Die Ausdrücke, mit denen das Erwerben dieser neuen Einsicht geschildert wird, fallen auf. Sie besagen alle, dass das Objekt dieses Prozesses Christus selbst ist, wie er den Ephesern bei ihrer Umkehr „vermittelt" worden ist. μανθάνειν τὸν Χριστόν stimmt sachlich mit παραλαμβάνειν τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν in Kol. 2, 6 überein. Diese Aussagen

[1] Vgl. Spicq, *Agapè* 1, S. 271, Anm. 1.

[2] Siehe M. Buber, *Mamre* (1946), S 34 ff., vgl. dagegen H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit* (1950), S. 293 f.

müssen weiter mit κηρύσσειν τὸν Χριστόν (Apg. 8, 5; 19, 13; 1. Kor. 1, 23; 2. Kor. 4, 5; 11, 4; Phil. 1, 15) und εὐαγγελίζεσθαι τὸν Χριστόν (Apg. 8, 35; 17, 18; Gal. 1, 16) verglichen werden: alle sind kurze Beschreibungen der totalen Christusverkündigung und sprachlich — mutatis mutandis — Parallelen zur Konstruktion μανθάνειν τὸν Χριστόν. „Christus lernen" heisst, die Überlieferungen von ihm und über ihn entgegennehmen und damit Christus selbst (in der Form der Tradition) empfangen. Der Ausdruck αὐτὸν ἠκούσατε bezieht sich auf denselben Prozess und soll wohl — wie der folgende ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε — eine nähere Erklärung von ἐμάθετε τὸν Χριστόν sein. Er scheint primär anzugeben, dass die Epheser *von* ihm gehört hatten[1]. Es ist jedoch möglich, dass der Ausdruck gerade in diesem „Unterrichtszusammenhang" einen konkreteren Inhalt hat: Christus wird hier als mit der Tradition von und über ihn identifiziert aufgefasst, die die Adressaten im Zusammenhang mit ihrer Umkehr übernommen haben. Sie haben „ihn gehört", d. h. sie haben den Lehrstoff über ihn und über die christliche Lebensführung, in welchem er selbst das Objekt ist, empfangen. Dieser Lehrstoff kann daher ganz einfach als ὁ Χριστός bezeichnet oder mit dem Pronomen αὐτός angedeutet werden[2]. Auf diese Weise interpretiert, gibt der Ausdruck ἠκούσατε αὐτόν an, dass Christus hier mit dem Unterricht von ihm und über ihn identifiziert und damit „objektiviert" worden ist[3]. Sprachlich kann eine solche Deutung von ἠκούσατε αὐτόν anhand Papyrusmaterials verteidigt werden[4].

Das Konkrete im Gedankengang des Textes kommt auch durch die Formel ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε zum Ausdruck. Die Konstruktion hat den Interpreten gewisse Schwierigkeiten bereitet, da das, worin man unterrichtet wird, gewöhnlich im Akkusativ steht. Schlier[5] versucht mit dem Problem zurecht zu kommen, indem er ἐν αὐτῷ so auffasst, als

---

[1] Siehe Blass-Debr., § 173.

[2] Schlier, *comm. ad loc.* will aus sachlichen wenn auch nicht aus sprachlichen Gründen geltend machen, dass die Epheser Christus selbst gehört hätten, da er zu Worte kommt im Evangelium, durch welches er verkündet wird (S. 216). Dies ist eine theologische Reflexion, die — abgesehen davon dass sie philologisch nicht begründet ist — in unserem Text kaum aktuell ist.

[3] Ein gleichartiges Phänomen liegt vor, wenn der Apostel davon spricht, dass Moses gelesen wird (2. Kor. 3, 15).

[4] Siehe E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit* 2, 2 (1934) S. 207: „Immer im Accusativ steht der Inhalt des Gehörten."

[5] Schlier, *comm. ad loc.*, S. 216.

beziehe es sich auf die Sphäre Christi, auf die Kirche, den Ort, wo die Adressaten nach der Taufe Unterweisung erhielten[1]. Es bietet sich jedoch noch eine andere Möglichkeit, den Ausdruck zu verstehen: sofern unsere Interpretation der vorangegangenen Konstruktionen richtig ist, kann sich der Satz ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε, in Übereinstimmung mit diesen, auf den Unterricht in der urchristlichen Tradition beziehen, die ja kurz als ὁ Χριστός bezeichnet werden kann. Die sprachlich sonderbare Konstruktion ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε kann als eine Analogiebildung zur jüdischen Terminologie gesehen werden, wo man ja von Unterricht בתורה und Ähnlichem spricht[2]. Eine Analogiebildung dieser Art scheint um so wahrscheinlicher zu sein, da Christus in der paulinischen Literatur bisweilen in Torahkategorien gezeichnet wird[3]. ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε bedeutete dann, dass die Adressaten „in Christus" unterrichtet worden seien, d. h. in der christlichen Tradition — diese dann als Gegenstück zu der jüdischen Torah aufgefasst.

Der Inhalt des in V. 20 f. angedeuteten Unterrichtsprozesses wird in den Worten zusammenfassend beschrieben: „... wie in Jesus Wahrheit ist" (καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ)[4]. ἀλήθεια bezieht sich hier wie so oft bei Paulus auf die Offenbarung in toto[5], auch wenn aus der Fortsetzung hervorgeht, dass der Apostel vor allem deren Ethik im

---

[1] In bezug auf andere Lösungsversuche, siehe z. B. E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (1930), ad. loc., der an eine mystische, innere Verbindung mit „the divine teacher" denkt.

[2] Man kann vergleichen mit Ausdrücken wie: „unterrichten im Gesetz" (הבין לתורה), Neh. 8, 7; „unterrichten in der Gottesfurcht" (הבין ביראת האלהים), 2. Chr. 26, 5; „forschen im Gesetz" (דרש בתורה), 1 QS: 1, 1 ff., 7 ff. 6, 6 ff.; „wandeln im Gesetz" (הלך בתורה), Ps. 78, 10; 119, 1. Vgl. weiter die Rede von der Prüfung der Einsichten und Taten der Novizen בתורה, 1 QS: 6, 18. Zum rabbinischen Material siehe Gerhardsson, *Memory*, S. 56–66, 85–92, 123–130, 300 f... Eine griechische Konstruktion, die der paulinischen entspricht, haben wir möglicherweise im 1. Esra 9, 55: ἐν τοῖς ῥήμασιν, οἷς ἐδιδάχθησαν.

[3] Was die wichtigsten Motive in der paulinischen Anschauung betrifft, siehe Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 147–176, Idem, *Torah in the Messianic Age*, S. 84–94.

[4] Unnötig und gesucht ist eine Interpretation die Χριστός als Subjekt zu ἐστιν auffassen will. Das würde heissen, dass der Unterricht darauf ausgehe zu demonstrieren, dass Christus derjenige sei, der sich in Jesus offenbart habe. Siehe dazu Abbott und Schlier, *comm. ad loc.* Vgl. J. Schmid, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus* (1928), S. 250 f.

[5] Vgl. Röm. 1, 18. 25; 3, 7; 15, 8; 2. Kor. 13, 8; Gal. 2, 14; Eph. 1, 13; Kol. 1, 5; 2. Thess. 2, 10. 12.

Auge hat. Der Ausdruck ἐν τῷ Ἰησοῦ unterstreicht den spezifisch christlichen Charakter der Offenbarung. Durch den Unterricht, von dem früher die Rede war, haben die Adressaten gelernt, was die christliche Tradition von ihnen in bezug auf die Lebensführung verlangt[1]. Diese Anweisungen werden „Wahrheit in Jesus" genannt[2].

Die Teile des Unterrichts, an die die Epheser erinnert werden sollen, werden in V. 22 ff. angeführt. Die hier verwendeten Infinitive mit Akkusativ haben imperativischen Gehalt. Der erhaltene Unterricht verlangt von den Adressaten, dass sie „den alten Menschen"[3] ablegen und sich in „den neuen" kleiden. Das eigentliche Objekt des „Ablegens" ist „der alte Mensch". Der Ausdruck κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν muss mit dem Verb verbunden werden und gibt an in welcher Beziehung „der alte Mensch" abgelegt werden soll: in bezug auf den Lebenswandel. Der andere erklärende Ausdruck, τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, sagt, dass „der alte Mensch", sich selbst überlassen, seinem Untergang entgegengehe. Damit wird die Wichtigkeit noch mehr unterstrichen, dass sich die Christen aus seinem Machtbereich lösen[4]. V. 23 wird mit dem zweiten imperativischen Infinitiv ἀνανεοῦσθαι eingeleitet. Die Form muss hier als passiv aufgefasst werden (der reflexive Inhalt ist nicht belegt), und kann mit „werdet erneuert", „lasst euch erneuern" wiedergegeben werden. Die Erneuerung soll sich 'in bezug auf den Geist eures Gemüts' (τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς

---

[1] Eine sachliche Übereinstimmung mit unserem Text liegt u. a. in Eph. 4, 1 vor (ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως) und auch in Kol. 2, 6 (ἐν αὐτῷ περιπατεῖν).

[2] Schlier, *comm.*, S. 217, will im Hervorheben von ὁ Ἰησοῦς eine Polemik gegen gnostizierende Tendenzen sehen, gegen Tendenzen, die „Christus" und „Jesus" trennen und Christus zu einer überweltlichen Idee machen wollen. Inwieweit es sich hier um eine Polemik gegen gnostische Tendenzen handelt ist jedoch ungewiss. Festzustellen ist nur dies: wir begegnen hier einem auffälligen Streben, die Adressaten daran zu erinnern, dass sie Unterricht in der spezifisch christlichen Lebenshaltung erhalten hätten, einen Unterricht, von dem der Apostel begreiflicherweise annimmt, er gehe vom irdischen Jesus aus. Vgl. dazu O. Moe, *Paulus brev til Efeserne* (1956), S. 115; siehe weiter Schmid, *comm.*, S. 251, wo der Verfasser geltend macht, dass ὁ Ἰησοῦς verwendet wird, „wegen des Hinweises auf die geschichtliche Persönlichkeit des Herrn, die für die Leser vorbildlich sein soll."

[3] Siehe unsere Auslegung von Röm. 6, 6, S. 61 ff.

[4] Den Genitiv τῆς ἀπάτης fassen wir hier als einen gen. poss. auf, da ἡ ἀπάτη als eine persönliche Macht im Stile von ἡ ἁμαρτία in Röm. 6, 12 ff. und in Gal. 2, 17 betrachtet zu werden scheint.

ὑμῶν) vollziehen. Der Dativ τῷ πνεύματι kann als limitativ und der doppelte Genitiv als possesiv aufgefasst werden. Das bedeutet, dass die Erneuerung 'in bezug auf den Geist eures Gemüts' stattfinden soll. Die Verwandlung soll sich also im Gemüt des Menschen, in seiner Vernunft, vollziehen. Der Geist, der erneuert werden soll, macht den Inhalt dieses „Gemütes" aus (vgl. 1. Kor. 14, 14 ff.). Bedenkt man, dass hier der Erneuerungsprozess wie in Kol. 3, 10 ff. ethischer Natur ist, so ist es vollkommen verständlich, dass sich die Verwandlung im Gemüte des Menschen vollzieht. Des Menschen nous, sein Gemüt, seine Vernunft, ist nicht nur ein Instrument theoretischen Denkens, sondern vor allem der religiös-ethischen Erkenntnis und der Urteilsfähigkeit in Fragen dieser Art. Dass es sich so verhält, geht vielleicht am deutlichsten aus Röm. 12, 2 hervor, aber auch aus Röm. 7, 25; 1. Kor. 1, 10; 14, 19. Das in V. 23 beschriebene Geschehen ist somit gleicher Art wie die Erneuerung zur Erkenntnis (ἐπίγνωσις) in Kol. 3, 10. Es ist ein kontinuierliches Wachsen an praktisch-religiöser Einsicht, das sich dann in der Lebensführung manifestieren soll. Die treibende Kraft ist der Geist, pneuma[1], der nach 3, 16 das Wachsen des inneren Menschen an Kraft fördert (vgl. 2. Kor. 4, 16) und der nach Röm. 8, 13 die Waffe des christlichen Menschen gegen „des Fleisches Geschäfte" ist. In V. 24 folgt dann das entscheidende Moment in der Ermahnung. Die Epheser werden aufgefordert, sich in „den neuen Menschen" (τὸν καινὸν ἄνθρωπον) zu kleiden (ἐνδύσασθαι), der nach Gott geschaffen ist (τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα) in „rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit". „Der neue Mensch" ist hier wie in Kol. 3, 10 identisch mit dem in der Taufe neuerschaffenen, individuellen Menschen (ὁ ἔσω ἄνθρωπος in Eph. 3, 16; 2. Kor. 4, 16 und ἡ καινὴ κτίσις in 2. Kor. 5, 17). „Die Einkleidung" ist eine Metapher für die Verwirklichung der in der Taufe empfangenen Möglichkeiten zu einem gerechten und heiligen Leben. Die Taufe wird nicht expressis verbis genannt, aber der Terminus κτισθείς (vgl. 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15) bezieht sich deutlich darauf. Die Taufe ist im übrigen — wie wir gesehen haben — die notwendige Voraussetzung für die Existenz „des neuen Menschen" (vgl. Kol. 3, 3 mit 3, 10).

---

[1] Vgl. Percy, *Probleme*, S. 196 und 479, wo der Verfasser hervorhebt: „Vermutlich hat bei der Bildung des Ausdruckes τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν der Gedanke an den Geist, als die Kraft, die die Erneuerung des Sinnes hervorbringt, eingewirkt."

Vom „neuen Menschen" heisst es nun, er sei κατὰ θεόν geschaffen. Es scheint sich also so zu verhalten, dass in Kol. 3, 10 Christus das Vorbild für „den neuen Menschen" ist, während es hier in Eph. 4, 24 Gott selbst ist. Er ist das Modell zur Neuerschaffung in der Taufe. An und für sich lässt sich eine derartige Oszillation zwischen Gott und Christus von einem Brief zum andern gut denken. Es stellt sich jedoch die Frage, ob der Unterschied zwischen Eph. 4, 24 und Kol. 3, 10 nicht nur ein scheinbarer sei, und ob Christus nicht auch in diesem Text das primäre Vorbild für die Erschaffung zur Gottesebenbildlichkeit sei. Eine nähere Untersuchung verwandter Abschnitte in Eph. weist, wie wir sehen werden, in diese Richtung.

Von dem Abschnitt 4, 25–5, 2 kann gesagt werden, er sei eine ausführliche Explikation des in V. 22–24 in konzentrierter Form über das Ablegen „des alten Menschen" und das Einkleiden in „den neuen Menschen" Ausgesagten (man beachte das einleitende διό.). Somit sind V. 25–31 eine vielfältige Warnung gegen die in die Irre führenden Begierden und die Taten, die zum „alten Menschen" gehören. Die positiven Ermahnungen in 4, 32–5, 2 greifen ebenfalls zurück auf die Aussage über die Gottesebenbildlichkeit „des neuen Menschen" in 4, 24. Es ist nun von Interesse zu beachten, dass die Christen in V. 32 zu einer imitatio Dei aufgefordert werden, dass aber gesagt wird, die Vergebung Gottes, die nachgebildet werden soll, sei in Christus (ἐν Χριστῷ) geschehen. In Eph. 5, 1 folgt eine weitere Ermahnung zur Nachahmung Gottes. Aus V. 2 geht aber hervor, dass diese durch eine imitatio Christi verwirklicht werden soll. Einen gleichartigen Gedankengang finden wir in Eph. 2, 10. Dort heisst es, dass „wir" sein (Gottes) Werk (ποίημα) seien, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken (κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς). Die Aussage findet sich in der Fortsetzung des Tauftextes, der in V. 4 beginnt. Der Schöpfungsakt auf den sie sich bezieht ist daher die Taufe. Und der Prozess als Ganzes, wird gesagt, habe sich in Christus vollzogen.

Die Beispiele, die hier angeführt wurden, zeigen, dass Gott nach Eph. gegenüber den Menschen in und durch Christus handelt, und dass Christus das primäre Vorbild der Christen ist in ihrem Streben, Gott ähnlich zu werden. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass der Ausdruck κατὰ θεόν in Eph. 4, 24 sachlich das gleiche bedeutet wie κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν in Kol. 3, 10. Nach Gott (κατὰ θεόν) erschaffen worden zu sein, ist auch hier wahrscheinlich dasselbe wie κατ' εἰκόνα θεοῦ geformt worden zu sein, wobei, wie schon hervorgeho-

ben wurde, der Ausdruck εἰκών als Bezeichnung für Christus aufgefasst werden kann (Kol. 1, 15 und 2. Kor. 4, 4).

Vom neuen Menschen heisst es weiter, er sei „in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit" (ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας) erschaffen worden. Der Ausdruck τῆς ἀληθείας steht hier in absolutem Gegensatz zu τῆς ἀπάτης in V. 22 und bezeichnet die Offenbarung und deren Inhalt als Ganzes und zeigt gleichzeitig den spezifisch christlichen Charakter dieser Offenbarung, indem er auf ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ (V. 21) anspielt. Durch das Hervorheben dieses Gegensatzes wird der qualitative Unterschied zwischen „dem alten" und „dem neuen Menschen", zwischen dem früheren und dem jetzigen Lebenswandel weiter unterstrichen. Die Kombination „Gerechtigkeit und Heiligkeit" ist traditionell[1]. Es ist aber unsicher, ob die „Gerechtigkeit" das Verhältnis „des neuen Menschen" zu seinen Mitmenschen und die „Heiligkeit" dasjenige zu Gott bezeichnet[2]. Es verhält sich wohl eher so, dass das Hervorheben dieser beiden Eigenschaften die Gottesebenbildlichkeit „des neuen Menschen" weiter unterstreichen sollen. „Der neue Mensch" hat durch die Neuerschaffung in der Taufe teil an den Wesenszügen Gottes erhalten (Deut. 32, 4; Ps. LXX 144, 17; Off. 16, 5). Der beigefügte Präpositionsausdruck betont somit noch mehr, dass er κατὰ θεόν geschaffen wurde[3]. Die Präposition ἐν gibt die Umstände an, unter denen der „neue Mensch" nach der Neuschöpfung lebt. Wie Jervell aufgezeigt hat, ist unser Text stark von traditionellen jüdischen Gedanken beeinflusst, wo Gerechtigkeit und Heiligkeit auf das engste mit der Gottesebenbildlichkeit zusammengehören[4]. Vielleicht liegt gerade darin, dass unser Text auf diesen jüdischen Gedankengängen und Formulierungen beruht, eine der Ursachen, dass in Eph. 4, 24 von einer Schöpfung κατὰ θεόν gesprochen wird, trotzdem wir — wie früher gezeigt wurde — Grund zur Vermutung haben, der Ausdruck stimme sachlich mit der Aussage in Kol. 3, 10 überein, wo Christus das primäre Vorbild ist.

---

[1] Siehe die Stellenhinweise bei Schlier, *comm.*, S. 221f.

[2] Eine solche Distinktion zwischen Rechtfertigkeit und Heiligkeit haben etliche Exegeten auf Grund von Platon, Gorg. 507 B, gemacht. Schlier akzeptiert diesen Unterschied mit Vorsicht. Siehe dagegen Schmid, *comm.*, S. 254.

[3] Die Adjektive δίκαιος und ὅσιος werden auch für Christus verwendet, allerdings nicht kombiniert. Siehe z. B. Matth. 27, 19. 24; Luk. 23, 47; Apg. 7, 52; Hebr. 7, 26.

[4] Jervell, *Imago Dei*, S. 254 ff., vgl. S. 86 ff.

Eine nähere Untersuchung von Eph. 4, 24 mit Kontext zeigt somit, dass die Christen, im Zusammenhang mit ihrer Umkehr, Anweisungen für den neuen Lebenswandel erhalten haben: sie sollten „den alten Menschen" ablegen, d. h. sie sollten sein Wesen und Werk bekämpfen und sich in „den neuen" kleiden, der in der Taufe erschaffen wurde mit Gott oder Christus als Vorbild. Dieses Einkleiden schliesst ein kontinuierliches Wachsen an ethischer Einsicht (V. 23b) und ein Heranbilden von gott- und christusähnlichen Eigenschaften in sich, die zum „neuen Menschen" gehören. Auf welche Weise dem Vorbild, Gott oder Christus, nachgeeifert werden soll, wird in 4, 32–5, 2 näher beschrieben.

Phil. 2, 5–11

Einleitung

Der nun zu behandelnde Abschnitt enthält den Terminus εἰκών nicht. Da aber der Text von der Gottesebenbildlichkeit Christi spricht, ist es motiviert, ihn in Zusammenhang mit den direkten Eikonaussagen zu bringen. Unser Text gehört auch nicht klar und deutlich zu den taufparenetischen Aussagen. Aber Jervell hat neulich gute Gründe für die Wahrscheinlichkeit angeführt, dass dieser von einer urchristlichen Taufliturgie herstamme[1]. Diese beiden Dinge, das Vorkommen von Gottesebenbildlichkeitsvorstellungen und die mögliche Zugehörigkeit des Textes zu einer Taufliturgie, veranlassen uns, in diesem Abschnitt Phil. 2, 5–11 zu untersuchen.

In der modernen exegetischen Forschung wurde energisch geltend gemacht, dass Phil. 2, 6–11 eine (vorpaulinische) Hymne sei. Inwieweit

[1] Jervell, *op. cit.*, S. 205–208. Es sind ähnliche Gesichtspunkte früher von A. Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit* (1908), S. 74 f., angeführt worden. Vgl. auch R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (1950), S. 204. Begreiflicherweise kann man in dieser Frage keine definitive Sicherheit gewinnen. Jedoch ist J:s Beweisführung einer ernsthaften Überlegung wert. Seine Beurteilung der Hymne ist auf jeden Fall eine gut motivierte Alternative zu E. Lohmeyers Auffassung, dass wir es hier mit einer Hymne aus der Abendmahlsliturgie zu tun hätten, siehe *Kyrios Jesus* (1928), S. 65–67; vgl. auch idem, *comm. ad loc.* Dass wir es hier mit einer Hymne, vermutlich vorpaulinischen Ursprungs, zu tun haben, wird von den meisten Auslegern angenommen und ist besonders kräftig von L. betont worden. Zu dieser Frage vgl. oben angeführte Arbeiten und die dort dargelegte Literatur. Siehe weiter J. Jeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, in *Studia Paulina in honorem* J. de Zwaan (1953), S. 146–154 (152 ff.), O. Michel, Zur Exegese von Phil. 2, 5–11, in *Theologie als Glaubenswagnis* (Festschr. f. K. Heim, 1954), S. 79–95.

wir es mit einer Hymne in des Wortes eigentlichem Sinn zu tun haben, ist jedoch eine offene Frage. Mit Sicherheit kann nur behauptet werden, dass es sich um einen hymnischen Abschnitt mit liturgisch geprägten Elementen handle. Wer der Verfasser ist, ist für uns nicht von entscheidender Bedeutung. Hat Paulus auch diese „Hymne" aus der Tradition übernommen, so hat er sie doch — wie wir später zu zeigen versuchen werden — von seiner eigenen Theologie her interpretiert.

Die Ermahnungen, die der Apostel in den ersten Versen des zweiten Kapitels ausspricht, erhalten dadurch ein besonderes Gewicht, dass die Kirche von Philippi sich in einer Zeit der Bedrängnis und der Verfolgung befindet oder befunden hat (1, 27–30). In dieser erschwerten Lage ist die Eintracht der Gemeinde mehr denn je vonnöten. Und deshalb mahnt der Apostel, jede Form von Zwietracht zu unterlassen, damit diese lebensnotwendige Einigkeit zustande komme. Paulus beginnt, indem er an die „Ermutigung in Christo", den „Trost der Liebe", die „Gemeinschaft des Geistes", an „Barmherzigkeit" und „Güte" appelliert, die es in der Christusgemeinschaft gibt[1] und setzt dann in V. 2 mit der eigentlichen Ermahnung fort. Schon hier wird das Ziel der Parenese angegeben: die Einheit der Gemeinde. Die Philipper sollten eines Sinnes sein (ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε), die gleiche Liebe haben (τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες), einmütig dasselbe denken (σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες)[2]. Negativ ausgedrückt heisst dies: sie sollten sich des Zwistes (ἐριθεία) und der verfänglichen Ehre (κενοδοξία) enthalten. Um diese Eintracht zu bewahren, bedarf es der Demut (ταπεινοφροσύνη). Sie ist die notwendige Voraussetzung[3]. Sie kommt u. a. zum Ausdruck, wenn man den Nächsten höher achtet als sich selbst und wenn der Christ nicht nur auf das Seine (τὰ ἑαυτῶν) schaut, sondern auch auf die legitimen Bedürfnisse der Andern[4]. Und damit hat Paulus den Punkt erreicht, wo er das grosse Vorbild für eine solche Lebensführung in

---

[1] Die philologische und stilistische Problematik, die V. 1 enthält, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Siehe die ausführliche Diskussion bei Lohmeyer, *comm. ad loc.*, vgl. auch O. Glombitza, Mit Furcht und Zittern, *Nov. Test.* 3 (1959), S. 100–106.

[2] Betreffs der Interpunktion siehe die Diskussion bei M. R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and to Philemon*[3] (1911), ad loc.

[3] Vgl. unsere Ermittlung dieses Begriffes oben, S. 213 ff., wo u. a. dargelegt wird, dass tapeinophrosyne im NT durchgehend eine Tugend ist, deren Funktion ist, die Eintracht in der Kirche zu bewahren.

[4] Dieses Motiv, nicht allein auf das Seine zu sehen, sondern auch auf das, was des andern ist, kommt oft bei Paulus zurück, gerade in solchem Zusammenhang,

seiner Ermahnung einführen kann. Es ist Christus selbst und sein freiwilliges Verzichten auf die himmlische Macht und Herrlichkeit, die er vor der Menschwerdung besessen hatte.

Die Einleitung in V. 5 ist philologisch schwer durchschaubar. Wir fassen den ganzen Vers als einen Übergangsabschnitt zur folgenden „Hymne" auf, welcher alles Vorangegangene (vgl. τοῦτο) in sich vereinigt und zugleich die Einleitung zu der nachfolgenden Aussage über Christus ist (ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)[1]. Wie dieser letzte Satz exakt verstanden werden soll, ist umstritten. Die am nächsten liegenden Möglichkeiten, den Satz auszufüllen, sind wohl die, dass man nach Χριστῷ Ἰησοῦ ein φρονεῖτε oder ein ἦν hinzufügt. Im ersten Fall sind die Philipper selbst das Subjekt: sie sollten unter sich (ἐν ὑμῖν) dieselbe Gesinnung haben wie sie in Christus Jesus haben. Der Ausdruck ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist hier also ekklesiologisch aufgefasst. Diese Interpretation gibt der Aussage jedoch einen stark tautologischen Charakter, da ἐν ὑμῖν und ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ in diesem Fall Bezeichnungen für die gleiche Sache sind[2]. An und für sich muss dieser Umstand die Richtigkeit der Interpretation nicht ausschliessen, er zwingt uns aber, nach anderen

---

wo Christus auf irgend eine Weise als Vorbild dargestellt wird, vgl. z. B. Röm. 15, 2 f.; 1. Kor. 10, 24; 2. Kor. 8, 9. — P. Bonnard, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (1950), S. 40, betrachtet den Satz in V. 4 als eine Ermahnung zum Achtgeben auf die geistigen Qualitäten anderer Christen, eine Deutung, die jedoch den Übergang zur folgenden „Hymne" nicht erklärt.

[1] Lohmeyer, *comm. ad loc.*, will V. 5a ausschliesslich auf den vorhergehenden Bezug nehmen und dessen zusammenfassenden Abschluss ausmachen lassen, während V. 5b allein auf den nachfolgenden Abschnitt hinzielen soll. Sprachlich motiviert er die Aufteilung des Satzes damit, dass sich τοῦτο nicht auf einen nachfolgenden Relativsatz beziehen kann. Percy, *Probleme*, S. 120 f., Anm. 92, hat aufgezeigt, dass L:s Behauptung in diesem Fall auf eine Fehldeutung von Blass–Debr., § 290, 3, zurückzuführen ist. Vgl. die Konstruktionen in Luk. 5, 21; Hebr. 2, 15. W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (1935), ad. loc., lässt den ganzen V. 5 auf den vorhergehenden Abschnitt Bezug nehmen, was zur Folge hat, dass er gewisse Schwierigkeiten hat, den unmittelbaren Übergang zur „Hymne" in V. 6 mit dessen einleitendem ὅς, das den Ausdruck Χριστῷ Ἰησοῦ als Korrelat haben muss, zu erklären.

[2] E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47 (1950), S. 313–360 (355 f.), versucht die Aussage so zu deuten, dass die Christen sich so zueinander verhalten sollen, wie es sich innerhalb der Christussphäre geziemt (ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Es ist doch deutlich, dass K. auf diesem Weg nicht vermeiden kann, dass der Vers ein tautologisches Gepräge bekommt. Denn ἐν ὑμῖν kann keine andere Bedeutung als das ekklesiologisch aufgefasste ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ bekommen.

sinnvollen Lösungen zu suchen. Eine solche ergibt sich, wenn man V. 5b mit einem ἦν komplettiert. Der Inhalt wäre dann der: die Philipper müssen untereinander dieselbe Gesinnung (und damit dieselbe Lebenshaltung) haben, die in Christus Jesus war. Der Ausdruck ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ hat dann nicht ekklesiologische Prägung, sondern bezieht sich auf Christus als Einzelperson. Eine solch „individuelle" Auffassung von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ entfernt nicht nur die Anstoss erregende Tautologie, die unzweifelhaft aus einer ekklesiologischen Interpretation folgt, sie gibt dem ganzen Abschnitt auch grössere Einheitlichkeit. Denn die V. 1–5 werden mit der nachfolgenden „Hymne" durch deren einleitendes ὅς zusammengeknüpft, das in dem „individuell" gefassten ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ein natürliches Korrelat erhält[1].

Unsere Interpretation hat zu zeigen versucht, dass Christus in V. 5 als Vorbild für den Wandel der Philipper dargestellt wird. In den V. 6–11 wird dies näher ausgeführt. Es muss betont werden, dass Christi Funktion als Vorbild nicht darauf beruht, ob man ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ekklesiologisch oder „individuell" auffasst, obschon die letztere Alternative seine Vorbildlichkeit unmittelbareren Ausdruck verleiht. Denn wenn man auch ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ „mystisch"-ekklesiologisch auffasst, so hat doch Christus als „der Erstgeborene unter vielen Brüdern" (Röm. 8, 29) und als Haupt der Gemeinde (Eph. 1, 22 f.) für die Kirche und ihre Glieder Bedeutung als Vorbild.

Der Gedanke, dass die Selbstentäusserung Christi hier vorbildliche Bedeutung habe, wurde energisch bestritten, vor allem von E. Käsemann. Nach ihm ist die Parenese in und mit V. 4 abgeschlossen. V. 5 bildet dann den Übergang zur Schilderung des Erlösungsgeschehens, aus dem die Parenese in den einleitenden Versen hergeleitet ist[2]. Die „Hymne" in den V. 6–11 hat somit keine parenetische Funktion. Sie

---

[1] Die Präposition ἐν braucht keineswegs nur „in" bedeuten und sich damit auf Jesu Gesinnung als vorbildlich beziehen. ἐν hat bei Paulus eine weniger straffe Anwendung. Vgl. ἐν ἐμοί, Phil. 1, 30, in der Bedeutung „bei mir".

[2] Käsemann, *art. cit.*, S. 355 f., weist in diesem Zusammenhang auf Röm. 6, 2 ff. hin und meint, dass wir dort einer solchen Ansicht des Verhältnisses Heilsgeschichte — Parenese begegnen. Dieser Vergleich ist missglückt. Denn gerade in Röm. 6, 2 ff. haben wir eines der besten Beispiele dafür, wie Christi Tod und Auferstehung nicht nur die Erlösung der Christen bewirkt, sondern gleichzeitig vorbildliche Bedeutung in sakramental-ethischer Hinsicht hat (vgl. unsere Interpretation dieses Textes, S. 48–74). Soteriologie und Ethik sind hier zu einem unauflöslichen Ganzen verbunden.

ist eine heilsgeschichtliche, eine soteriologische Darstellung. Sie ist der Indikativ, auf dem der Imperativ der V. 1–4 basiert[1].

Eine solche Interpretation ist jedoch anfechtbar — aus verschiedenen Gründen. Einmal hätten wir hier — wenn Käsemanns Deutung richtig wäre — eine Grenze von bisher ungeahnter Schärfe zwischen Erlösungsfaktum und daraus abgeleiteter Parenese. In den übrigen Paulus-Texten treffen wir ja sonst ein charakteristisches Geflecht von soteriologischen und ethischen Elementen, sodass man schwerlich den Indikativ einem bestimmten und den Imperativ einem andern Textstück zuschreiben kann. Schon dieser Schematismus in der Interpretation muss zu einer gewissen Vorsicht mahnen.

Dann gibt es aber auch Abschnitte in den Paulus-Briefen, wo das heilsgeschichtliche Muster — wenn auch in knapperer Form als in Phil. 2, 5–11 — als Vorbild für die Handlungsweise der Christen dargestellt wird. Wir können in diesem Zusammenhang vom Schema Tod–Auferstehung in den Tauftexten absehen und uns einigen Abschnitten zuwenden, die unserem Text nahestehen. Im 2. Kor. 8, 9 erinnert Paulus die Empfänger daran, dass Christus auf seinen himmlischen Reichtum verzichtete und arm wurde, um andere reich zu machen. Die unausgesprochene, aber unüberhörbare Schlussfolgerung ist die, dass die Korinther ihrer irdischen Güter zugunsten anderer entsagen sollten. Sie sollten sich die Handlungsweise Christi zum Vorbild nehmen. Die Ähnlichkeiten zwischen 2. Kor. 8, 9 und unserem Text sind offenbar. Der Verzicht Jesu auf seinen Reichtum ist eine „präexistente Handlung", aber nicht minder eine vorbildliche für die Christen. Es ist schwer einzusehen, weshalb die Selbstentäusserung Christi in Phil. 2, 5 ff. nicht eine ähnliche paradigmatische Funktion haben könnte. In Röm. 15, 1–7 ist Christus dadurch ein Vorbild ad imitandum, dass er nicht sich zum Gefallen lebte (οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, V. 3). Voraussetzung zu dieser Aussage ist wahrscheinlich auch dies, dass Jesus vor dem Erdenleben himmlische Macht und Herrlichkeit besass, dass er sich aber — in Übereinstimmung mit dem, was er in der Schrift selbst vorausgesagt hatte (Ps. 69, 10)[2] — demütigte, Mensch wurde und sich

[1] Käsemann, *ibid.* Vgl. auch die Forschungsübersicht, S. 314–328. In dieser, welche sich doch einseitig bei den deutschen Einsätzen auf diesem Gebiet aufhält, wird das Ringen zwischen einer soteriologischen und ethischen Deutung der „Hymne" geschildert. Zur Vervollständigung des Bildes siehe R. Martin, *An Early Christian Confession* (1960), vgl. auch V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (1958), S. 62–79.

[2] Siehe Michel, *comm. ad loc.*

„den Schmähungen der Lästerer" aussetzte. Die Berührungspunkte zwischen Röm. 15, 1–7 und unserem Text beschränken sich nicht nur auf die Denkstruktur. Es kommen auch terminologische Übereinstimmungen vor. In beiden Fällen geht es darum, „eines Sinnes untereinander zu sein" (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις resp. ἐν ὑμῖν). Dieses einträchtige Denken soll nach Röm. 15, 5 κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν geschehen. Der Ausdruck beabsichtigt unzweifelhaft eine imitatio Christi, die teils in einer Nachahmung seiner Gesinnung und Lebensführung besteht, teils in einer Einhaltung der Regeln für das Zusammenleben innerhalb der Kirche, welche dem Apostel nach von Christus emanieren. Wenn wir Phil. 2, 5 richtig verstehen, so handelt es sich auch dort u. a. um eine Ermahnung zu demütiger Denkart und Lebenshaltung im Interesse der Eintracht, eine Demut, die durch Christus verkörpert wurde und dadurch zum Vorbild für die Christen wurde. Einem Gedankengang ähnlicher Art begegnen wir im 1. Kor. 10, 31–11, 1[1]. Der Apostel sagt dort von sich selbst, dass er nicht seinen eigenen Vorteil suche, sondern den der vielen, damit diese erlöst würden. Die Korinther werden ermahnt, dieser Haltung nachzueifern. Damit würden sie nicht nur imitatores Pauli, sondern auch imitatores Christi. Das Vorbildliche bei Christus wird nicht dargelegt, aber der Zusammenhang zeigt, dass es seine Erlösungstat in toto ist, die vorbildlichen Charakter hat.

Unsere kurze Übersicht der Texte, die motivisch oder terminologisch Phil. 2, 5–11 nahe stehen, hat gezeigt, dass das Erlösungsgeschehen oft eine paradigmatische Funktion im ethischen Sinne haben kann. Es erscheint deshalb wahrscheinlich, dass auch der „Christushymnus" in Phil. 2 eine parenetische Aufgabe hat und dass er nicht nur eine Beschreibung des Erlösungsgeschehens beabsichtigt. Wir gehen daher dazu über, die Sicht der „Hymne" auf die Bedeutung Christi als Vorbild zu untersuchen.

Zuallererst müssen jedoch ein paar Hinweise in bezug auf die „Hymne" und deren Anwendung durch den Apostel gemacht werden. Wie früher darauf hingewiesen wurde, so ist so gut wie allgemein anerkannt, dass die „Hymne" vorpaulinisch ist. Dagegen gehen die Ansichten über ihre Provenienz auseinander. Einige Forscher sind geneigt, sie als gnostisch geprägt zu betrachten, als eine christliche

---

[1] Siehe E. Eidem, Imitatio Pauli, in *Teologiska studier tillägnade* E. Stave (1922), S. 67–85 (74 f.), W. P. de Boer, *The Imitation of Paul* (1962), S. 154 ff.

Variante der gnostischen Urmenschenvorstellungen[1]. Andere betonen, dass sie auf der alttestamentlich-jüdischen Tradition, vor allem auf den Vorstellungen vom Menschensohn und Ebed-Jahve, beruht[2]. Für uns ist es nicht notwendig, in bezug auf den Ursprung der „Hymne" definitiv Stellung zu nehmen. Unsere Aufgabe ist es zu untersuchen, welche Bedeutung Christus als Vorbild in dieser „Hymne", wie sie nun vorliegt, hat. In dem Masse wie die Diskussion über ihren Ursprung zum Verständnis einzelner Momente beitragen kann, werden wir jedoch an die Debatte anknüpfen. — Ein weiterer Hinweis soll gemacht werden. Wir haben Gründe dafür angeführt, dass Paulus dieser „Christushymne" paradigmatische Funktion gebe (was unten näher ausgeführt werden soll). Damit ist aber nicht gesagt, dass sie irgendeine parenetische Aufgabe in dem Zusammenhang gehabt habe, aus dem der Apostel sie evt. übernommen hat. Unsere Untersuchung gilt der „Hymne" in ihrer paulinischen Form und Kontext.

Der Aufbau der „Hymne" ist u. a. von Lohmeyer gründlich analysiert worden und braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Möglicherweise wird es notwendig, an gewissen Punkten die perfekte Anordnung der Strophen und Verse in Frage zu stellen, die er in der „Hymne" wiedergefunden zu haben glaubt. Solche Fragen werden im Anschluss an die fortlaufende Exegese diskutiert werden[3].

---

[1] Unter den Forschern späterer Zeit sollten vor allem genannt werden Jervell, *Imago Dei*, S. 203–205, 227–231, idem, Kristus — det himmelske bilde, *Norsk Teol. Tidsskrift* 56 (1955), S. 202–219, Käsemann, *art. cit.*, S. 328 ff., R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1953), S. 174 f., P. Bonnard, *comm.*, S. 49. Als eine eigene Schöpfung der Urkirche — ohne Kontakt mit dem AT entstanden — wird die „Hymne" von Hooker, *Servant*, S. 120 f., gedeutet.

[2] Innerhalb dieser Richtung hat Lohmeyer einen bahnbrechenden Einsatz durch seine Arbeit *Kyrios Jesus* und seinen Kommentar zu Phil. getan. Siehe weiter J. Héring, Kyrios Anthropos, *Rev. d'Hist. et de Philos. Rel.* 16 (1936), S. 196–209, Cullmann, *Christologie*, S. 179, L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (1951), S. 283 f., L. Krinetzki, Der Einfluss von Is 52, 13–53, 12 Par auf Phil 2, 6–11, *Theol. Quartalschr.* 139 (1959), S. 157–193, 291–336. Die beiden letztgenannten Verfasser neigen dazu, die „Hymne" in ihrer jetzigen Form als paulinisch zu betrachten. Die gleiche Tendenz kommt bei J. M. Furness vor, The Authorship of Philippians ii. 6–11, *Exp. Times* 70 (1958–1959), S. 240–243.

[3] Vgl. auch Jeremias, in *Studia Paulina* (Festschr. de Zwaan), S. 154. Eine gewisse Gleichheit in der Gedankenstruktur liegt bei unserer „Hymne" und Röm. 10, 4, vor. Vgl. J. Munck, *Christus und Israel* (1956), S. 68 f.

Die Präexistenz

V. 6 schildert die göttliche Stellung Christi in der Präexistenz. Sein status wird zuerst mit dem Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und dann mit dem gleichwertigen τὸ εἶναι ἴσα θεῷ beschrieben[1]. Was den ersten Ausdruck betrifft, so ist es nunmehr klar, dass μορφή in Bedeutung und Anwendung dem εἰκών-Begriff nahe steht. Die beiden Wörter können synonym angewandt werden. Darüber herrscht Einigkeit unter Forschern mit ganz verschiedenen Ausgangspunkten[2]. Wir können uns hier damit begnügen, auf den wohlbekannten Umstand hinzuweisen, dass das aramäische צלמא in Dan. 3, 19 in LXX mit μορφή wiedergegeben wird und dass der entsprechende hebräische Ausdruck in Gen. 1, 26 f., צלם, in LXX mit εἰκών übersetzt wird. Weiter kann vermerkt werden, dass der mit צלם synonyme Terminus דמות (oder דמותא) im orientalischen Gnostizismus solchen Inhaltes ist, dass er sowohl mit μορφή als auch mit εἰκών wiedergegeben werden kann[3].

Die Bedeutungsähnlichkeiten dieser beiden Termini bringen unsern Text Kol. 1, 15 und 2. Kor. 4, 4 nahe. εἰκὼν τοῦ θεοῦ und ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων werden auf diese Weise Bezeichnungen für die Gottesebenbildlichkeit Christi.

Wenn es nun gilt, den Inhalt des Ausdruckes ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων zu klären, so ist es nötig, wie oben (S. 171) angedeutet wurde, an die Menschensohnvorstellungen anzuknüpfen. Diese finden sich unzweifelhaft im Hintergrund einer Vielzahl paulinischer Texte, trotzdem der Terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht zur Anwendung kommt[4]. Ein paar dieser Texte haben im übrigen viel gemeinsam mit Phil. 2, 5 ff. Im 1. Kor. 15, 47 wird Christus „der andere Mensch" (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, vgl. ὁ ἔσχατος Ἀδάμ in V. 45) genannt, der vom Himmel (ἐξ οὐρανοῦ) ist, im Gegensatz zum ersten Menschen, Adam, der von der Erde war. Der Terminus „der andere Mensch" ist wahrscheinlich eine paulinische Variante der Menschensohnbezeichnung. Dass gesagt wird, er komme vom Himmel, stimmt mit den jüdischen Menschensohnvorstellungen überein[5]. Ein anderer Text, der auch beachtet werden

[1] Von der Relation zwischen den beiden Ausdrücken und der Diskussion darüber siehe unten, S. 240 f.

[2] Einem energischen Bestreiten dessen begegnet man bei J. Behm, Art. μορφή, *Theol. Wörterb.* 4, S. 750–767 (760), und Michaelis, *comm.*, S. 36, beim letzteren doch in modifizierter Form.

[3] Siehe hierüber Jervell, *op. cit.* S. 167 ff.

[4] Vgl. Cullmann, *op. cit.*, S. 169 ff.

[5] Siehe weiter unsere Auslegung von 1. Kor. 15,47, S. 319 f.

muss, ist Röm. 5, 12–21. Die Ähnlichkeit mit Phil. 2 besteht vor allem darin, dass Christi ὑπακοή stark betont wird (V. 19), zwar nicht im Sinne der Vorbildlichkeit, sondern als Beschreibung seiner Erlösungstat. Dass der Menschensohngedanke in dieser Gegenüberstellung von Adam und Christus von zentraler Bedeutung ist, ist von vornherein wahrscheinlich[1]. Dies wird auch von der Terminologie her unterstützt. Christus wird in V. 14 ὁ μέλλων genannt und in V. 15 als εἷς ἄνθρωπος bezeichnet[2].

Da Phil. 2 mit paulinischen Texten, wo der Menschensohngedanke sachlich belegt werden kann, zusammenhängt,[3] müssen wir den Inhalt des Ausdruckes ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων im Lichte des jüdischen Denkens über den Menschensohn — vor allem über dessen Präexistenz — zu verstehen versuchen[4]. Wir haben gesehen, dass auch Paulus dessen himmlischen Ursprung voraussetzt. Aber eine ausführliche Spekulation über das Dasein Jesu vor dem Erdenleben finden wir nicht bei ihm. Vermutlich teilt er daher in diesem Punkt die jüdische Auffassung und setzt sie gleichsam voraus.

Aber auch auf jüdischer Seite sind die bewahrten Aussagen von der Präexistenz des Menschensohnes nicht besonders detailiert. Diejenigen Texte, die wir vor allem berücksichtigen müssen, sind, wie bekannt, — ausser Dan. 7 — 1. Hen. 39; 46; 48; 49; 52; 62; 69; 71 und 4. Esra 13. Sie berühren meistens seine eschatologische Funktion, seine Aufgabe als Richter der Welt. Der Gedanke an diese Funktion dominiert in den meisten der hierhergehörenden Texte[5]. Es sind jedoch auch Vorstellungen klar ausgesprochen, dass der Menschensohn schon

---

[1] Vgl. Cullmanns Auslegung, *op. cit.*, S. 176.

[2] Hinsichtlich der Verbindung des letztgenannten Terminus mit dem Ebed–Jahve-Gedanken siehe Cullmann, *op. cit.*, S. 175. Inwiefern die Verbindung Menschensohn–Ebed Jahve eine Innovation von Jesus ist, wie C. es vorauszusetzen scheint, ist doch umstritten. Siehe unten, S. 247 f., Anm. 2.

[3] Wenn auch die „Hymne" von Paulus übernommen sein sollte, ist es doch wahrscheinlich, dass er deren Aussagen von Christi Dasein vor dem Erdenleben im Licht der „Menschensohndogmatik" gedeutet hat.

[4] Krinetzki, *art. cit.*, S. 164 ff., hat in seiner Interpretation von V. 6a Schwierigkeiten mit der Vorstellung von Christi Präexistenz. Das beruht darauf, dass er unseren Text voll und ganz im Hinblick auf die Ebed–Jahve-Lieder deuten will, was unzureichend ist. — In der synoptischen Tradition sind Aussagen von der Präexistenz nicht ohne weiteres feststellbar. Das Glaubhafte ist deshalb, dass unsere „Hymne", was die Präexistenz betrifft, vor allem an die jüdischen Vorstellungen anknüpft.

[5] Siehe hier vor allem Sjöberg, *Menschensohn*, S. 61–82.

existiere und verborgen bei Gott lebe, in Erwartung des Zeitpunktes seiner Offenbarung[1]. Es heisst, dass sein Name „vor dem Herrn der Geister" genannt wurde, bevor die Sonne und die übrigen Himmelskörper erschaffen wurden (1. Hen. 48, 3) und dass er auserwählt und bei Gott verborgen wurde, bevor die Welt entstand (1. Hen. 48, 6). Von Anfang an lebte er verborgen. Der Höchste bewahrte ihn „in der Nähe seiner Macht"[2] (1. Hen. 62, 7; vgl. 4. Esra 13, 25 f. 52).

Wie wir sehen, sind die Aussagen über die Präexistenz des Menschensohnes kurzgefasst. Ausgesagt wird, dass er vor der Schöpfung der Welt existierte und dass er in der Nähe Gottes weilte in der Erwartung, seinen eschatologischen Auftrag zu erfüllen. Eine nähere Qualifikation seiner Stellung in der Präexistenz kommt nicht vor. Es ist jedoch möglich, dass die Vorstellungen darüber ergänzt werden können, indem man Rücksicht auf den Hintergrund des Menschensohngedankens nimmt. Wie bekannt, wurde in den letzten Jahren geltend gemacht, dass die Wurzeln des Denkens über den Menschensohn in der alttestamentlichen Königsideologie zu suchen seien[3], und dass diese im übrigen auch die Vorstellungen vom Urmenschen im AT dominierten[4]. Hat nun der Menschensohn der jüdischen Apokalyptik einen solchen Ursprung, so ist es wahrscheinlich, dass er einen Teil der Eigenschaften und Befugnisse „geerbt" hat, die ursprünglich dem sakralen König zugeschrieben wurden. Dies dürfte nicht zuletzt für sein Verhältnis zum „Urkönig" Adam gelten, der ja in Gen. 1, 27 als צלם אלהים bezeichnet wird und auf dessen ausserordentliche Stellung im Urzustand in einigen alttestamentlichen Texten angespielt wird (Ps. 8, 6 ff.; Ez. 28, 2–10). Diese Anspielungen werden im Judentum von weitgehenden Adamsspekulationen abgelöst[5]. Das soeben Angeführte lässt uns vermuten, dass die Vorstellungen über die Präexistenz des Menschensohnes reicher und umfassender waren, als sie sich uns im 1. Hen. und 4. Esra zeigen. Dass Spekulationen ähnlicher Art selbst dem mehr offiziellen Judentum nicht ganz fremd waren, ist bekannt,

[1] Siehe Sjöberg, *op. cit.*, S. 83–101, und die Übersicht der Diskussion über reale oder „ideelle" Präexistenz, die aufgrund der Aussagen in 1. Hen geführt wurde.

[2] Zu diesem umdiskutierten Vers siehe Sjöberg, *op. cit.*, S. 90, Anm. 26.

[3] Diese These — die bisweilen stark kontrastiert wurde mit der Auffassung vom Zusammenhang der Menschensohngestalt mit dem Urmenschen — wird vor allem von skandinavischen Forschern, am stärksten von I. Engnell, vertreten. Vgl. oben, S. 122, Anm. 1.

[4] Siehe Engnell, *Suppl. to Vet. Test.* 3, S. 112 ff., idem, *Sv. Exeg. Årsbok* 22–23.

[5] Siehe hierüber Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 45 ff.

obschon man sie mit aller Gewalt zu unterdrücken versuchte[1]. Einen frühen Beweis finden wir im bḤag. 15a, wo dem abtrünnigen Elisa b. Abuja (Aḥer) der Ausspruch zugeschrieben wird, es gebe vielleicht zwei göttliche Wesen im Himmel (das zweite wäre dann Metathron gewesen).

Auf dem Hintergrund der jüdischen Vorstellungen vom Menschensohn und seiner Präexistenz können wir somit wahrscheinlich am besten Phil. 2, 5 verstehen. Der Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων will also über Christus andeuten, dass er als wahres (Ab)bild[2] Gottes schon vor seinem Eintritt ins Erdenleben bei Gott war. Näher wird seine Stellung nicht geschildert. Denkt man aber daran, was schon über den Hintergrund der Vorstellungen angeführt wurde, so ist es offenbar, dass seine Präexistenz Macht und Herrlichkeit impliziert, was ja auch durch die Aussage des Apostels im 2. Kor. 8, 9 (πλούσιος ὤν) schimmert.

Sein status wird weiter so beschrieben: er war ἴσα θεῷ. Dieser Ausdruck will so wenig wie ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων primär auf Einzelheiten der Beziehungen zwischen Gott und Christus vor der Inkarnation eingehen. Es ist nicht eine Aussage, die unmittelbar als Antwort auf „trinitarische" oder „subordinatorische" Fragen gebraucht werden kann. Ihr Ziel ist, Christi Herrlichkeit und Erhabenheit vor dem Eintritt ins Erdenleben zu beschreiben, ohne näher auf dessen Verhältnis zum Vater einzugehen. Auch der Ausdruck ἴσα θεῷ muss von den jüdischen Vorstellungen von der Präexistenz des Menschensohnes her verstanden werden. Es ist angezeigt, ihn nicht allzu präzis aufzufassen, nicht als eine mechanische Gleichsetzung von Gott und Christus.

---

[1] Vgl. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn*, S. 57 ff.

[2] Die Auffassung von μορφή gerade in der Bedeutung „Gestalt" wird von Bultmann, *Theologie*, S. 189 f., Käsemann, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47, S. 328 ff., und Jervell, *op. cit.*, S. 204, Anm. 122, bestritten (obwohl diese Forscher den Zusammenhang zwischen μορφή und εἰκών hervorheben). Das Wort wird von diesen Forschern in seiner gnostischen Bedeutung aufgefasst. Der Terminus bezeichnet da „Wesen" (nicht Gestalt) — eine Bedeutung, von der man behauptet, dass sie die vorherrschende in der hellenistischen Zeit war (vgl. bes. Käsemann). Dass dieses eine kräftige Vereinfachung der Verhältnisse der neutestamentlichen und urkirchlichen Zeit ist, ist offenbar. Schon die von Bauer, *Wörterb.*, angeführten Beispiele zeigen, dass μορφή — wenigstens in gewissen Fällen — seine Bedeutung von Bild, Gestalt behalten hat. Damit soll nicht verneint werden, dass der Terminus auch die Bedeutung „Wesen" haben kann. Das Bilddenken ist ja schon in ältester Zeit von der Vorstellung beherrscht, dass das Bild am Wesen des Abgebildeten teilhat, dass es „identisch" ist mit diesem. Siehe Engnell, Art. Bildspråk, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 284.

Als Menschensohn befand sich Christus vor seiner Menschwerdung in der himmlischen Welt, in der Nähe des Vaters und zwar in der Eigenschaft als sein wahres Abbild. Darauf laufen die beiden Ausdrücke ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und τὸ εἶναι ἴσα θεῷ hinaus.

Die Frage nach der Gottesebenbildlichkeit Christi in Phil. 2, 6 beruht jedoch auch darauf, wie der Ausdruck ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι aufgefasst wird. Der Terminus ἁρπαγμός kann „Räuberei" oder „Beute" (=ἅρπαγμα) bedeuten. Die erste Bezeichnung ist für unsere Textstelle ausgeschlossen. Aber auch die Übersetzung mit „Beute" gibt die Möglichkeit zu verschiedenen Interpretationen. Sie kann negativ, in der Bedeutung von „Raub" (den man besitzt oder dem man nachstrebt) aufgefasst werden. Sie kann aber auch positiven Inhaltes sein und „Gewinn" oder „Besitz" bedeuten[1]. Da das Wort sowohl in der biblischen als auch in der ausserbiblischen Literatur sparsam vorkommt, ist es unmöglich, den exakten Inhalt zu fixieren, so dass alle Nuancen mit Sicherheit zu ihrem Recht kommen. Welche Bedeutung das Wort in Phil. 2, 6 hat, muss daher aus dem Zusammenhang heraus entschieden werden[2].

In moderner Zeit trat Lohmeyer am energischsten für die Deutung ein, dass der Ausdruck zeige, dass Christus der Versuchung widerstand, Gottesebenbildlichkeit an sich zu reissen wie einen Raub, mit Gewalt ἴσα θεῷ zu werden[3]. Dabei wird vorausgesetzt, dass der Ausdruck ἴσα θεῷ ein höheres Stadium von Gottesebenbildlichkeit bezeichne als der vorangehende, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων. Des weiteren rechnet man oft damit, dass die Haltung Christi hier in Gegensatz zu Adam und seinem Nachgeben gegenüber der Sünde (Gen. 3, 5 ff.) gestellt wird oder auch zu den Vorstellungen vom Aufruhr des Satans[4]. Die Gottesebenbildlich-

---

[1] Vgl. Bauer, *Wörterb.*, W. Foerster, Art. ἁρπαγμός, *Theol. Wörterb.* 1, S. 472–474.

[2] Vgl. V. Taylor, *Person of Christ*, S. 67.

[3] Lohmeyer, *Kyrios*, S. 24 ff., vgl. Michaelis, *comm. ad loc.* Die patristische Exegese geht — mit wenigen Ausnahmen — in eine andere Richtung: Christus hielt es nicht für einen Besitz (der ausgenutzt werden musste), Gott gleich zu sein. Siehe hierüber W. Foerster, Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bei den griechischen Kirchenvätern, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 29 (1930), S. 115–128.

[4] So Lohmeyer, *ibid.* Dass Christus Antitypos zu Adam ist, wird u. a. von Cullmann, *op. cit.*, S. 182 ff., A. M. Hunter, *Paul and his Predecessors*[2] (1961), S. 40, Davies, *op. cit.*, S. 41 ff., vorausgesetzt. Ein kurzgefasster, aber beleuchtender Vergleich von Gen. 1–3 mit Phil. 2, 5 ff. wird von Qwarnström, *Sv. Exeg. Årsbok* 22–23, S. 150 f., gemacht. Hingegen verneint Jervell jede Kontrastierung von

keit wird in beiden Fällen als res rapienda gesehen. Diese Interpretation ist jedoch aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich. Es gibt im NT keine Parallele zur Vorstellung von einer präexistenten Versuchung Christi, die Gottesebenbildlichkeit an sich zu reissen. Wir haben auch keine entsprechende Vorstellung vom jüdischen Menschensohn überliefert. Einzig die an und für sich wahrscheinliche Annahme, dass die Haltung Christi mit derjenigen Adams kontrastiert werde, unterstützt die Idee. Aber diese Entgegensetzung kann, wie wir sehen werden, auf andere Weise erklärt werden[1].

Der Ausdruck οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ist ganz erklärbar aus dem, was hier über die jüdischen Menschensohnvorstellungen und die Relation unserer „Hymne" zu andern paulinischen Texten ausgeführt wurde. Als präexistenter Menschensohn war Christus ἐν μορφῇ θεοῦ und ἴσα θεῷ, zwei gleichwertige Ausdrücke, um seinen status zu bezeichnen. Christus betrachtete seine Stellung nicht als Besitz, ἁρπαγμός, den er zu seinen Gunsten ausnützen konnte. Dieser Inhalt wird für den umstrittenen Ausdruck am wahrscheinlichsten, wenn man unsere „Hymne" mit andern Paulus-Texten vergleicht, die ähnliche Motive enthalten. Er kann vor allem mit der Aussage in Röm. 15, 3 verglichen werden, dass Christus „nicht sich selbst zum Gefallen lebte" (οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν), und mit 2. Kor. 8, 9, dass Christus, „obschon er reich war" (πλούσιος ὤν), arm wurde um der Menschen willen[2]. Des weiteren können auch solche Texte angeführt werden, in denen gesagt wird, dass er sich selbst hingegeben habe (παρέδωκεν ἑαυτόν) für die Menschen (Gal. 2, 20; Eph. 5, 2. 25). Denn auch hier schimmert wohl der Gedanke durch, dass Christus seine Stellung in der himmlischen Welt verliess, um das Erlösungswerk zu vollbringen

---

Adam und Christus in unserem Text, *op. cit.*, S. 228 ff. Stattdessen haben wir, nach ihm, in V. 6–8 mit einer gnostischen Vorlage zu tun, die ganz unpolemisch angewandt ist. Die Aussage ist nur insofern geändert, als sie sich auf Christus und nicht — wie ursprünglich der Fall gewesen — auf den Urmenschen bezieht.

[1] Welch eigentümliche Konsequenzen Lohmeyers Auffassung bekommt, geht deutlich aus seiner spekulativen Auslegung unseres Verses hervor: „So versucht diese Gestalt gleichsam sich selbst; ihr ist was sie ist, zur Entscheidung in die Hand gegeben, und sie wird was sie ist, durch ihr Tun", *comm. ad loc.* Wenn man überhaupt etwas über die „Versuchung" Christi herauslesen kann, ist es wohl die naive Auffassung, dass Christus in seiner himmlischen Herrlichkeit geblieben sein konnte und es unterlassen haben, Gottes Erlösungswerk auszuführen.

[2] Vgl. Hebr. 12, 2.

— obschon das Hauptinteresse dieser Texte auf die Endphase der Erlösungstat gerichtet ist[1].

Diese Interpretation schliesst keineswegs aus, dass Christus in unserem Text als Antitypos zu Adam gesehen wird, auch wenn dies nicht klar ausgesprochen wird, wie es in Röm. 5, 12–21 und 1. Kor. 15, 21 ff. 45 ff. 49 der Fall ist[2]. Adam versuchte gegen den Willen Gottes Gottesebenbildlichkeit zu erlangen (Gen. 3, 5. 22). Christus dagegen, der diese Gottesebenbildlichkeit besass, betrachtete sie nicht als seinen (privaten) Besitz, sondern entsagte ihr — gehorsam gegenüber dem Willen Gottes — um seinen Erlösungsplan auszuführen[3]. Ein solch antithetischer Vergleich zwischen Adam und Christus bildet mit Sicherheit den Hintergrund zu den Aussagen in Phil. 2, 6 ff.[4]

Wir haben uns relativ lange bei den Andeutungen des Textes über die Stellung Christi vor der Menschwerdung aufgehalten, da diese eine wesentliche Rolle bei der Beurteilung seiner Vorbildlichkeit spielt. Dass Christus, welcher dank seiner Gottesebenbildlichkeit himmlische Macht und Herrlichkeit besass, diese nicht als seinen (privaten) Besitz betrachtete, ist das entscheidende Argument der Lebenshaltung, die in V. 4 anbefohlen wird: μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες (ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι). Diese allgemein formulierte Aussage vereinigt die früheren Ermahnungen in sich, einschliesslich die der Liebe (V. 2) und der Demut (V. 3)[5]. Ihre Auswirkungen reichen auch bis zu V. 21, wo

---

[1] Das „Präexistente" in der Entäusserung Christi dürfte auch in den Aussagen darüber, dass Gott ihn dahingegeben habe (Röm. 8, 32; 4, 25) erkennbar sein. T. Arvedson hat die Aufmerksamkeit auf die Berührungspunkte gelenkt, die zwischen Phil. 2, 6 und Matt. 10, 39 bestehen, siehe: Phil. 2, 6 und Mt. 10, 39, *Studia Theol.* 5 (1951), S. 49–51. Falls hier irgendeine Verbindung existiert — was wahrscheinlich ist —, ist es wichtig zu observieren, dass wir in Matt. einen Nachfolgekontext haben.

[2] Vgl. A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (1958), S. 245.

[3] Jervells Einwand, *op. cit.*, S. 228, dass wir in Phil. 2, 6 es mit einer himmlischen Szene zu tun haben, während es in Gen. 3, 5 sich um eine irdische handelt, ist übertrieben logizistisch. Eher ist es so, dass gerade diese Ungleichheit eine extra Pointe bedeutet. Christus übergibt die himmlische Stellung, die er schon innehat, aus Gehorsam vor Gottes Willen.

[4] Die Annahme, dass Christi Haltung mit der Aufruhr Satans gegen Gott kontrastiert (wie es in Vit. Ad. 13 geschildert wird) erweist sich als unwahrscheinlich, wenn man den Zusammenhang zwischen Phil. 2 und Gen. 1–3 entdeckt hat. Vgl. Qvarnström, *art. cit.*

[5] Dieser Satz ist begreiflicherweise grammatikalisch von τὸ αὐτὸ φρονῆτε in

wir einem negativen Echo davon begegnen in des Apostels Beurteilung seiner Mitarbeiter: οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν.

Die Eintracht der Gemeinde ist der Zustand, den der Apostel mit seinen Ermahnungen herstellen will. Diese Einheit kann jedoch erreicht werden, nur wenn der einzelne Christ seinen eigenen Interessen entsagt und diejenigen anderer fördert. Um dies zu unterstreichen, führt Paulus diese „Hymne" und ihre einleitende Aussage, Christus habe die Gottesebenbildlichkeit nicht für seinen (privaten) Besitz gehalten, an.

Die Erniedrigung

Wenn in V. 6 von der „negativen" Seite der vorbildlichen Haltung Christi — dass er die Gottesebenbildlichkeit nicht für einen (privaten) Besitz hielt — die Rede war, so folgt in den V. 7–8 eine positive Darstellung seines freiwilligen Opfers zum Besten anderer. Sie wird mit dem betonenden ἀλλά eingeleitet. Der Handlungsverlauf hat zwei Brennpunkte: die Menschwerdung und den Tod am Kreuz. Die Beschreibung des ersten konzentriert sich in den Worten ἑαυτὸν ἐκένωσεν, die des zweiten in ἐταπείνωσεν ἑαυτόν. Das angehängte Partizip dient in beiden Fällen zur näheren Spezifikation des Handlungsverlaufs. Das Verb κενοῦν bedeutet „leeren", „leer machen", „zunichte machen"[1]. In unserem Zusammenhang bedeutet das, dass Christus seiner göttlichen Stellung entsagte, dass er auf die Macht und die Herrlichkeit verzichtete, die zu seiner Gottesebenbildlichkeit gehörten. Es geschah dadurch, dass er Mensch wurde, was mit den Worten μορφὴν δούλου λαβών ausgedrückt wird: indem er Sklavengestalt annahm. Primär drückt die Wahl des Terminus δοῦλος nichts anderes aus, als dass Christus Mensch wurde, dass er menschliche Gestalt (μορφή) annahm[2]. Sein δοῦλος-Zustand ist gleichbedeutend mit menschlicher Existenz und enthält all deren Kontrast zu seinem status in der Präexistenz (ἐν

V. 2 abhängig, gleichwie die übrigen Ermahnungen in der Partizipform (V. 2 f.). Das hindert nicht daran, dass die Aussage in V. 4 sachlich der zusammenfassende Höhepunkt der Ermahnungen bildet.

[1] J. Jeremias, Art. παῖς θεοῦ, *Theol. Wörterb.* 5 (1954), S. 653–713 (708), vermutet, dass ἑαυτὸν ἐκένωσεν auf נפשו ... הערה in Is. 53, 12 zurückgeht.

[2] Gemäss Michaelis, *comm. ad loc.*, ist μορφὴν δούλου λαβών keine Beschreibung der Menschwerdung. Der Ausdruck bezieht sich stattdessen auf Christi Gehorsamkeit, d. h., dass er seinen Willen unter den des Vaters beugte.

μορφῇ θεοῦ)[1]. Das hindert nicht, dass — wie wir später sehen werden — seine Stellung als „Sklave" auch Verbindungen mit den Ebed-Jahve-Vorstellungen hat. Aber hier will das Hervorheben seines Sklaventums vor allem betonen, dass er in der Eigenschaft als wahrer Mensch δοῦλος ist im Verhältnis zu Gott und der himmlischen Welt, die er verlassen hat[2]. Die Stellung Christi als Mensch wird weiter mit dem Ausdruck ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος beschrieben. Der Terminus ὁμοίωμα, der im ausserbiblischen Griechisch selten vorkommt, hat in LXX oft die konkrete Bedeutung „Bild" oder „Abbild" und steht nicht selten als Bezeichnung für irgendeine Art von Götzenbild. Des weiteren bezeichnet der Terminus die Gestalt eines lebenden Wesens. Das Wort scheint aber auch bisweilen einen abstrakten Inhalt zu haben und muss dann mit „Ähnlichkeit" wiedergegeben werden[3]. Im NT haben wir ungefähr dieselben Bedeutungsnuancen wie in LXX. Was Phil. 2, 7 b betrifft, so ist es ja die konkrete Prägung, die auffällt, deshalb dürfte „in Menschen*gestalt*" die beste Übersetzung von ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων sein[4]. Der

[1] Vgl. Krinetzki, *Theol. Quartalschr.* 139, S. 180 f. Vgl. auch K. H. Rengstorf, Art. δοῦλος, *Theol. Wörterb.* 2, S. 264–283 (269). R. hebt hervor, dass doulos in LXX meistens einen Menschen bezeichnet, der sich in einem Sklavenzustand befindet, der ihm nicht zusteht. Falls der septuagintale Sprachgebrauch das Griechische in unserer „Hymne" beeinflusst hat, würde die Wahl des Terminus doulos noch mehr den Kontrast zwischen Christi himmlischer Herrlichkeit und irdischer Niedrigkeit unterstreichen. Vgl. auch E. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn*[2] (1953), S. 3, und H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (1954), S. 30.

[2] Käsemann, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47, S. 336 f., will Christi Sklavenzustand als eine Knechtschaft „der εἱμαρμένη, der Materie der Gestirne und Mächte," verstehen, eine Anschauung, die er aus dem religiösen Hellenismus herausleitet, wo des Menschen Zustand als solcher als douleia beschrieben wird. Dass dieses eine unnötige Erklärung ist, ist offenbar, wenn man bedenkt, dass wir in LXX eine Menge von Beispielen haben, wo doulos eine Bezeichnung für den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott sei (siehe Hatch–Redpath, *Concordance*). Im Verhältnis zu ihm sind alle Menschen Sklaven gemäss der alttestamentlichen und jüdischen Anschauung. Dass hindert nicht, dass es einen speziell qualifizierten „Sklavenzustand" gibt, die Stellung, die von Ebed Jahve eingenommen wird. In Phil. 2, 7 ist es primär die Frage von dieser allgemeinen Form von douleia. Christus ist als Mensch Knecht in seinem Verhältnis zu Gott und der himmlischen Welt, die er verlassen hat. Vgl. auch die Kritik bei E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (1955), S. 55, 135 f.

[3] Siehe, ausser Bauer, *Wörterb.*, Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 44 ff. Vgl. auch unsere Auslegung von Röm. 6, 5, S. 58 f.

[4] ἀνθρώπων fassen wir als gen. qual. auf. Die Variante ἀνθρώπου ist vermutlich eine verdeutlichende, präzisierende Lesart und damit sekundär.

Terminus ὁμοίωμα bedeutet dann teils, dass Christus in Menschengestalt kam, d. h. dass er wirklich Mensch war (dass sein Körper nicht nur Schein war), teils, dass er nur ähnlich, nicht identisch mit den (sündigen) Menschen sei. Diese letzte Nuance geht deutlich aus Röm. 8, 3 hervor. Vielleicht ist gerade dieser Gedanke das Hauptmotiv in V. 7c, wo der Ausdruck καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος zur Anwendung kommt. σχῆμα bedeutet „äussere Form", „Gestalt", „Aussehen", „Haltung". Der Satz will hervorheben, dass Christus seiner äusseren Gestalt und Haltung nach wie ein Mensch war[1].

Die verschiedenen Ausdrücke in V. 7 wollen somit ausdrücken, dass Christus seiner himmlischen Stellung entsagte und Mensch ward. Die Variationen in der Beschreibung seiner Menschlichkeit wollen — obschon sie diese gleichzeitig betonen — hervorheben, dass er nicht mit den (sündigen) Menschen identifiziert werden kann (vgl. Röm. 8, 3).

Die Aussagen über die Menschwerdung Christi und seine Stellung als Mensch sind, wie bekannt, von grösster Bedeutung für das Verständnis der neutestamentlichen Christologie. Wenn wir die „Hymne" vom Gesichtspunkt der Vorbildlichkeit aus untersuchen, brauchen wir uns nicht mit Fragen, die in die Sphäre der „Kenosistheologie" gehören zu beschäftigen[2]. Das Einzige, was hervorgehoben werden muss, ist dies: die Identität zwischen dem präexistenten und dem menschgewordenen Christus ist für unsern Text kaum ein Problem, wie sie es dagegen für das distinktere theologische Denken späterer Zeiten geworden ist. Das beruht darauf, dass wir in unserem Text den Menschensohngedanken im Hintergrund haben, wie er uns in den Überlieferungen der Evangelien und der jüdischen Apokalyptik begegnet. Nicht nur die Aussagen über die Präexistenz Christi müssen

---

[1] Lohmeyer, *Kyrios*, S. 39 ff., deutet den Ausdruck ὡς ἄνθρωπος als einen Hinweis auf den Menschensohn. Gemäss L. handelt es sich hier nämlich nicht um „die reine Menschlichkeit dieser Gestalt", S. 39. Diese Auffassung — die vor allem theologisch motiviert ist — versucht er philologisch dadurch zu stützen, indem er den Ausdruck als eine direkte Übersetzung von כבר אנש in Dan. 7, 13 auffasst. Abgesehen davon, dass diese Deutung unnötig und weitgesucht ist vom inhaltlichen Gesichtspunkt aus gesehen, so sind L:s Prämissen in philologischer Hinsicht diskutabel. Siehe die Kritik bei Krinetzki, *art. cit.*, S. 292, Anm. 114. Für eine allgemeinere Kritik siehe H. Windisch, *Theol. Literaturzeit.* 54 (1929), Sp. 246–248.

[2] Eine kurze Übersicht der Diskussion über dieses Problem wird von Taylor, *Person of Christ*, S. 260–276, gegeben. Vgl. weiter J. F. Walvoord, The Humiliation of the Son of God, *Biblioth. Sacra* 118 (1961), S. 99–106.

auf diesem Hintergrund verstanden werden, sondern auch diejenigen, die sein Erdenleben beschreiben. Es ist wohlbekannt, dass der Terminus Menschensohn im NT fast ausschliesslich als eine Selbstbezeichnung Jesu vorkommt. Ebenso bekannt ist es, dass er sich während seines Erdendaseins als der leidende und verborgene Menschensohn bezeichnete[1]. Das bedeutet, dass er Menschensohn- und Ebed-Jahve-Vorstellungen verknüpfte. Diese Kombination ist aber aus verschiedenen Gründen keine Innovation von Jesus[2]. Schon in der jüdischen Apo-

---

[1] Siehe z. B. die Zusammenfassung bei SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn*, S. 241–246.

[2] Siehe J. JEREMIAS, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum, in *Deutsche Theologie* 2 (1929), S. 106–119, IDEM, Art. παῖς θεοῦ, *Theol. Wörterb.* 5, S. 685 ff., E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*[12] (1953), S. 5, 169, JOHANSSON, *Parakletoi*, S. 110–119, RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, S. 81 ff., 314 ff., I. ENGNELL, Art. Människosonen 1., *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2, Sp. 399–403, IDEM, *Biblioth. Orient.* 8, IDEM, The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in „Deutero-Isaiah", *Bull. of the J. Ryl. Libr.* 31 (1948), S. 54–93. Die Verbindung des Menschensohngedankens mit der Ebed-Jahve-Ideologie und dadurch mit den Gedanken an das Leiden des Menschensohnes wird u. a. von G. DALMAN, *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend* (1888), J. KLAUSNER, *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (1903), SJÖBERG, *Menschensohn*, S. 116–139, IDEM, *Der verborgene Menschensohn*, S. 96–98, verneint. Sj. ist derjenige, der in letzter Zeit am energischsten und gründlichsten versucht hat, den Gedanken einer Verbindung zwischen Menschensohn- und Ebed-Jahve-Vorstellungen zu widerlegen (vgl. IDEM, *Menschensohn*). Gemäss Sj. existiert wohl ein gewisser Zusammenhang zwischen dem Menschensohn in 1. Hen. und Ebed Jahve in Is. 42, 1 ff.; 49, 1 ff. Da aber diese Jesajatexte gemäss Sj. den „Knecht" nicht in seiner leidenden Funktion schildern, meint er, dass durch diese Verbindung kein Zug von Leiden auf den Menschensohnkomplex überführt wurde. Eine derartige Schlussfolgerung ist diskutabel. Abgesehen davon, dass der Text Is. 49, 1 ff. kaum frei von Leidenszügen ist, ist es schwer, an ein nur teilweises Ausnutzen der Terminologie und Ideologie, die zu den Ebed-Jahve-Vorstellungen gehören, zu glauben. Dazu kommt, dass Sj. sich in seiner Diskussion alleinig zu den „klassischen" Texten in Deuterojesaja hält, was sicherlich unzureichend ist. Falls der Ebed-Jahve-Komplex seine Wurzeln in der alttestamentlichen Königsideologie hat, muss man Rücksicht auf die Texte nehmen, wo der König — trotz seiner Machtstellung — als Ebed mit deutlichen Leidenszügen geschildert wird, z. B. Ps. 89, 4. 39 ff. Vgl. Sj:s Beurteilung dieses Textes (*Menschensohn*, S. 122) mit JOHNSON, in *The Labyrinth* (HOOKE Hrsg.), S. 77 ff., IDEM, *Sacral Kingship*, S. 97 ff. Siehe weiter AHLSTRÖM, *Psalm 89*, S. 49 f. Aus diesen Studien geht hervor, dass der Gedanke an die kosmische Funktion des israelitischen Königs (Ps. 89, 39 ff.) Seite an Seite mit den Vorstellungen seines Leidens und seiner Demütigung geht (Ps. 89, 29 ff.). Hier haben wir also schon im AT eine Vereinigung von kosmischer Macht und mensch-

kalyptik zeigt die Menschensohngestalt Leidenszüge, die denen der Ebed-Jahve-Ideologie ähnlich sind, was an und für sich natürlich ist, da beide Vorstellungen nach allem zu schliessen dieselbe Wurzel haben: die alttestamentliche Königsideologie. Wenn nun Paulus und die Urkirche diesen Hintergrund für ihre Christologie haben, nämlich den, dass Jesus der präexistente und inkarnierte Menschensohn war, der in der Eigenschaft als Ebed Jahve zum Leiden bestimmt war, so bedeutet dies, dass die Frage der Identität vom präexistenten und irdischen Christus in unserem Text kein Problem ist. Der Gedankengang ist unreflektiert naiv. Christus — der Menschensohn — hat die Herrlichkeit der himmlischen Welt verlassen und ist Mensch geworden, um als Knecht des Herrn zu leiden und zu sterben. Es handelt sich aber niemals um ein solches Sich-Entäussern, dass die Verbindung zwischen seiner Stellung als Mensch und seinem status in der Präexistenz verlorenginge. Auch während seines Erdenlebens ist er derselbe Menschensohn, der einmal ἐν μορφῇ θεοῦ war[1].

Wenn die Verbindung zwischen Menschensohn-Gedanke und Ebed-Jahve-Ideologie, der wir in Jesus begegnen, ihre Wurzeln schon in vorchristlicher, jüdischer Apokalyptik hat, so kann dieser Umstand als Erklärung dienen, weshalb es mit gewissen Schwierigkeiten verbunden

---

lichem Leiden, was von gewissen Forschern als prinzipiell ausgeschlossen angesehen wird, wenn es um die Menschensohnvorstellungen in spätjüdischer Zeit geht. Zwar sind die von der Königsideologie ausgehenden Messiasvorstellungen später *differenziert* worden. Aber das bedeutet kaum, dass die verschiedenen Aspekte unvereinbar miteinander geworden sind. Vgl. hier Riesenfeld, *op. cit.*, S. 63: „Des individus et des milieux différents se sont intéressés à des aspects différents de la personne du Messie et les sont soulignés d'une manière plus ou moins partiale; mais en même temps, on a sans doute bien compris que c'était au fond le même sauveur que l'on attendait."

[1] Wohin eine modern logizistische Fragestellung führen kann, findet man z.B. bei Lohmeyer, *Kyrios*, S. 34 f. Das Verb κενοῦν bedeutet nämlich nach L. eine totale Entblössung. Um die Identität zwischen dem präexistenten Christus und dem irdischen Jesus zu retten, muss er deshalb behaupten, dass die Verbindung zwischen diesen in der Reinheit des sittlichen Handeln bestehe: „So verbindet die Sphäre des Göttlichen und Menschlichen nichts was sich substanzartig erhält, sondern allein der Sinn der ethischen Tat." Durch ähnliche Spekulationen entfernt man sich weit ausserhalb des Horizontes des Textes. Käsemann, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47, S. 336, behauptet mit Recht: „Die für uns vielleicht unvermeidliche Frage nach der Kontinuität der Person im Übergang stellen, heisst den Text überfordern." — Eine kurzgefasste, aber gute Orientierung über die „doketische" Problematik in Phil. 2, 7 wird von Hegermann, *Schöpfungsmittler*, S. 118 f., Anm. 2, gegeben.

ist, in unserer „Hymne" direkte terminologische Anklänge an die Ebed-Jahve-Lieder zu belegen[1], obschon die Ähnlichkeit der Motive offensichtlich vorhanden ist. Der Grund kann dann der folgende sein: unsere „Hymne" ist aus einer Tradition entstanden, in der das Menschensohn- und das Ebed-Jahve-Motiv selbstverständlich zusammen gehörten. Das würde bedeuten, dass Phil. 2, 6–11 indirekt über diese schon stabilierte Konzeption mit den Ebed-Jahve-Liedern in Verbindung stünde. Und dann ist es verständlich, wenn die direkten terminologischen Berührungspunkte nicht so hervortreten, trotz der augenfälligen inhaltlichen Übereinstimmung.

Wir haben V. 7c schon im Vorübergehen berührt. Es ist ungewiss, ob dieser Satz mit den vorangehenden zusammengehört[2] oder ob er mit ἐταπείνωσεν κτλ in V. 8 verbunden werden soll[3]. Wahrscheinlich ist, dass er das in sich vereinigt, was in den beiden vorangehenden Partizipkonstruktionen ausgesagt wird und damit gleichzeitig einen Übergang zu ἐταπείνωσεν ἑαυτόν in V. 8 bildet. Dieser Ausdruck korrespondiert mit ἑαυτὸν ἐκένωσεν in V. 7a, mit welchem dieser durch καί in V. 7c verbunden ist, ein Zusammenhang der desgleichen dadurch unterstrichen wird, dass die beiden Verben unter dem Einfluss des betonten ἀλλά zu Anfang von V. 7 stehen. Die Aussage, dass Christus sich selbst entäusserte, indem er Knechtsgestalt annahm und als Mensch kam, erhält da ihre Fortsetzung: er wurde seiner (äusseren) Haltung nach (σχήματι) als Mensch befunden und er demütigte sich, indem er gehorsam blieb bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuz. V. 8 ist damit eine Parallele zur Aussage in V. 7. Es handelt sich aber nicht um einen Parallelismus der Identität. Der Gedankengang von V. 7 wird weitergeführt. Die Demut und der Gehorsam Christi bis in den Tod sind das Wesentliche und das Endgültige in seiner Selbstentäusserung.

Wir haben früher gesehen, dass der Umstand, dass Christus seine himmlische Stellung (V. 6) nicht zu eigenen Zwecken ausnützte, eine Illustration zur Ermahnung in V. 4a ausmacht, μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες. Auf dieselbe Weise ist seine Selbstentäusserung, wie sie in den V. 7–8 geschildert wird, ein Vorbild für die Lebensführung, die in V. 4b anbefohlen wird: ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι. Denn die Schil-

[1] Das gilt besonders für den Abschnitt V. 6–8.

[2] Siehe M. Dibelius, *An die Thessalonicher I–II. An die Philipper*[2] (1927), ad loc.

[3] Siehe Lohmeyer, *Kyrios*, S. 5 f., 37 ff., idem, *comm. ad loc.* Vgl. Michaelis, *comm. ad loc.*

derung von der Menschwerdung Christi und seinem Gehorsam bis in den Tod wird hier vom Apostel nicht *nur* als Demonstration gebraucht, wie die rechte Demut und der Gehorsam beschaffen sein sollten. Er will offensichtlich gleichzeitig zeigen, dass eine Lebensführung, die von diesen Eigenschaften geprägt ist, das Beste für die Andern zum Ziele haben soll. Die Selbstverleugnung hat nicht nur die negative Funktion, die Dominanz des eigenen Ichs zu brechen. Die Demut und der Gehorsam haben primär eine positive Aufgabe: anderen Menschen zu nützen. Dies wird durch die Ermahnung in V. 4b ersichtlich. Und dies wird durch die Darstellung in den V. 7–8 weiter hervorgehoben. Hier wird die Demut und der Gehorsam Christi bis zum Tode Vorbild für die Lebensführung der Christen.

Die Behauptung, dass die Schilderung der Selbstentäusserung Christi den Gedanken in sich schliesse, dass es zum Besten der Anderen geschehe, kann nicht unmittelbar aus den V. 7–8 bewiesen werden[1]. Eine nähere Analyse des Gedankenganges und der Terminologie wird aber zeigen, dass dieser Aspekt vorhanden ist.

Schon die Beschreibung der Menschwerdung Christi (V. 7) enthält den Gedanken, dass dies zugunsten anderer geschehe. Wir haben früher geltend gemacht, dass hier der Ebed-Jahve-Gedanke in seiner Kombination mit den Menschensohnvorstellungen erscheine. Es kommt dabei weniger auf die terminologischen Anknüpfungen an Is. 53 mit parr. an, als auf die gedankliche Struktur im ganzen[2]. Das bedeutet jedoch nicht, dass es an terminologischen Verbindungen fehlt. Aber diese terminologischen Übereinstimmungen sind von weniger grossen Bedeutung als die Ähnlichkeiten in Motiv und Struktur. Diese Verbindung zwischen der Darstellung in V. 7 und dem Ebed-Jahve-Komplex deutet schon an, dass der „Sklavenzustand" Christi zugunsten anderer sei (Is. 53, 4. 10 ff.; vgl. Matt. 8, 17). Der entscheidende Beweis für das Vorkommen dieses Motivs in unserem Text ist jedoch die starke Betonung des Gehorsams Christi, welcher der eigentliche Ausdruck seiner Selbstdemütigung ist. Wir haben uns oben der Auffassung angeschlossen, dass unsere „Hymne" in V. 6 f. Christus als Antitypos Adams darstelle. Die Akzentuierung seines Gehorsams

---

[1] Das wird ausdrücklich von Dibelius, *comm.*, S. 80 f., betont. Die Hymne entbehrt, nach D., jedes Hinweises auf Jesu Erlösungstod, eine Behauptung, die er nicht ganz aufrecht erhalten kann aufgrund des Ausdruckes γενόμενος ὑπήκοος und θανάτου δὲ σταυροῦ, vgl. *ibid.*

[2] Cerfaux, *Le Christ*, S. 284 f., Krinetzki, *Theol. Quartalschr.* 139, S. 164 ff.

(V. 8) unterstützt diese Annahme weiter. Sie leitet die Gedanken nämlich zu der Adam–Christus-Parallele in Röm. 5, 12–21, wo gerade Christi ὑπακοή eine entscheidende Position einnimmt (V. 19). Das Gewicht, das in beiden Texten dem Gehorsam Christi zugemessen wird, zeigt, dass sie motivmässig zusammengehören. Dies hat wiederum seine Bedeutung für die Festlegung des paradigmatischen Inhalts von Christi ὑπακοή in Phil. 2, 8. Ein Vergleich mit Röm. 5, 19 zeigt, dass der Gehorsam Christi hier in Gegensatz zu Adams Ungehorsam gestellt wird, und dass er als die Erlösungstat betrachtet wird, durch die „die vielen" zu Rechtfertigen werden[1]. Seine ὑπακοή hat somit eine offen ausgesprochene Bedeutung für andere. Im Hinblick darauf ist es höchst wahrscheinlich, dass Paulus auch in Phil. 2, 8 an die erlösende Funktion des Gehorsams Christi denkt, was in diesem Fall zur Folge hat, dass dem Gehorsam gleichzeitig eine paradigmatische Bedeutung zugemessen wird. Seine ὑπακοή ist auch in dem Sinne vorbildlich, als sie das Beste anderer zum Ziel und als Richtschnur hat. Die Schilderung der Gehorsamkeit Christi ist demnach eine Illustration zu der komprimierten Ermahnung in V. 4b: ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων ἕκαστοι (σκοποῦντες)[2].

Gegen diesen Vergleich zwischen Phil. 2 und Röm. 5 kann vielleicht eingewendet werden, dass der Gehorsam Christi nach unserem Text nicht den Nutzen anderer zur Richtlinie gehabt haben müsse, da wir es nach üblicher Ansicht mit einer vorpaulinischen „Christushymne" zu tun hätten. Dazu kann jedoch gesagt werden, dass Paulus bei der Anwendung dieser evt. übernommenen „Hymne", der ὑπακοή Christi sicherlich, in Analogie zur Darstellung in Röm. 5, 19, eine erlösende Funktion zugemessen hat, abgesehen von den Motiven, die der Verfasser der „Hymne" ursprünglich mit dem in Frage stehenden Terminus verknüpfte.

Dass der Gehorsam Christi hier nicht nur als heroische Demonstration einer vollendeten Demut gesehen wird, sondern ausserdem eine satisfaktorische Funktion zugeschrieben erhält, geht auch daraus hervor, dass es sich um einen Gehorsam μέχρι θανάτου handelt, ein Ausdruck, der durch den Zusatz θανάτου δὲ σταυροῦ näher qualifiziert wird. Die Präposition μέχρι ist hier kaum zeitlich aufzufassen, nämlich so,

---

[1] Bezüglich der Voraussetzungen für das Denken des Apostels in dieser Frage siehe Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 265–284.

[2] Dass Christi Gehorsam auch ausserhalb der paulinischen Briefen diese erlösende Bedeutung zugeschrieben wird, geht aus Hebr. 5, 8 f. hervor.

dass sie ausdrücken würde, Christus sei während seines ganzen Erdenlebens, bis in den Tod, gehorsam gewesen. Sie gibt stattdessen die Art, den Grad seines Gehorsams an: es war Gehorsam zum Tod[1]. Wenn von Christi Tod und Kreuz die Rede ist, soll ohne Zweifel die satisfaktorische Bedeutung seines Gehorsams weiter unterstrichen werden. Beide Termini haben für den Apostel Heilsbedeutung. Durch den Tod Christi wurden die Menschen mit Gott versöhnt, während sie noch seine Feinde waren (Röm. 5, 10). Christi Tod (scil. dessen Resultat) soll verkündigt werden, bis er kommt (1. Kor. 11, 26). Das Kreuz Christi steht für Paulus ebenfalls als zusammenfassende Bezeichnung der Erlösungstat Christi (1. Kor. 1, 17 f.; Gal. 6, 14; Eph. 2, 16; Phil. 3, 18; Kol. 1, 20; 2, 14). Es nimmt in der Verkündigung des Apostels eine so zentrale Stellung ein, dass sie bisweilen nur als eine Predigt vom Kreuze Christi erscheint (1. Kor. 1, 18. 23; 2, 2; Gal. 3, 1)[2]. Beachtet man diesen Umstand, so geht daraus hervor, dass der Tod am Kreuze in Phil. 2, 8 nicht nur als letzte Konsequenz des demütigen Gehorsams Christi gesehen wird. Auch die erlösende Wirkung des Todes am Kreuz steht im Blickfeld[3]. Das bedeutet, dass der demütige Gehorsam Christi bis zum Kreuz für die Christen vor allem darin vorbildlich ist, dass er auf das Wohl anderer zielte[4]. Dieser Gehorsam ist das Muster für die Lebensführung, die in V. 4b anbefohlen wird.

[1] H. Riesenfeld, Μέχρι θανάτου, *Nuntius* 5 (1951), Sp. 35–36, hat mit einer Menge von Belegen aufgezeigt, dass μέχρι θανάτου hier modal aufgefasst werden muss.

[2] Das gleiche gilt — mutatis mutandis — von der urchristlichen Verkündigung im übrigen. Vgl. K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*[4] (1960), S. 19 ff., und K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (1949), S. 199–206.

[3] Wie bekannt will Lohmeyer, *Kyrios*, S. 44 ff., idem, *comm. ad loc.*, den Ausdruck θανάτου δὲ σταυροῦ als einen paulinischen Einschub in die vorpaulinische Hymne sehen (anders Dibelius, *comm.*, S. 81). Diese Frage ist für uns von keiner zentralen Bedeutung. Falls der Ausdruck mit der „Hymne" zusammenhängt, ist er aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Apostel satisfaktorisch gedeutet worden. Hat er ihn dagegen selbst hineingefügt (oder ist er eventuell der Verfasser der „Hymne"), liegt er auf gleicher Ebene mit den übrigen paulinischen Aussagen über die Bedeutung des Kreuzestodes. Zu L:s Auffassung schliesst sich von späteren Forschern u. a. Schweizer, *Erniedrigung*, S. 52, an.

[4] Lohmeyer, *Kyrios*, s. 45 f., sieht das Vorbildliche darin, dass Christus bis ins Martyrium gehorsam war. Die Erwähnung des Kreuzestodes sollte eine Ermahnung an die Philipper darstellen, auf das gleiche Geschick gefasst zu sein. Dieser Gedanke ist — trotzdem er begreiflicherweise in der „Hymne" mitklingt — kaum der zentrale. Der Apostel will durch sein Betonen der Tat Christi vor allem eine allgemeine Illustration zu der Ermahnung in V. 4b geben.

Wir haben mit unserer Interpretation zu zeigen versucht, dass Paulus den ersten Teil der „Hymne" (V. 6–8) anwendet, um die Ermahnungen zu illustrieren, die er in den einleitenden Versen des Kapitels gibt, vor allem in der zusammenfassenden Aussage in V. 4: „Ein jeglicher sehe nicht auf das Seine, sondern jedermann auch auf das, was des andern ist" (vgl. Mark. 10, 45). Dass Christus nicht eigensüchtig seine himmlische Stellung ausnützte, die er dank seiner Gottesebenbildlichkeit hatte, dient dem Apostel als Vorbild für die Christen bei ihrem Verzicht auf das Ihre zu sehen. Für ihre Sorge um andere möge den Christen die Selbstverleugnung Christi, seine Menschwerdung und sein demütiger Gehorsam bis zum Tod am Kreuz ein verpflichtendes Vorbild sein. Dass es sich wirklich um eine Entäusserung zugunsten anderer handelt, ging u. a. aus einer Analyse der assoziationsgeladenen Termini hervor, die in der „Hymne" auf diesem Punkt eingehen (ὑπήκοος, θάνατος, σταυρός). Nebenbei soll möglicherweise das Hervorheben seines heroischen Gehorsams bis in den Tod am Kreuz die Philipper daran erinnern, dass ihnen in Zeiten der Verfolgung eine ähnliche Haltung anstehe.

Die Ermahnungen, die Paulus in V. 1–4 ausspricht und mit dem ersten Teil der „Christushymne" (V. 6–8) illustriert, haben die Eintracht der Gemeinde zum Ziel. Im Interesse der Eintracht sollen die Philipper vom eigenen Wohl absehen und sich um das Wohl anderer kümmern. Damit scheint die eigentliche Parenese zu Ende zu sein[1]. V. 9–11 scheinen vorerst nur angeführt zu werden, weil sie zu der schon zitierten „Hymne" gehören. Es stellt sich jedoch die Frage, ob nicht auch dieser abschliessende Teil nach dem Apostel eine prototypische Bedeutung für die Christen hat. Vielleicht sind die parenetischen Konsequenzen der Aussagen von der Erhöhung Christi so selbstverständlich, dass sie nicht expressis verbis ausgesprochen werden müssen. Wir werden ganz kurz den Gedankengang in den V. 9–11 analysieren, um die Frage der eventuellen Vorbildlichkeit der Erhöhung Christi zu untersuchen.

Die Erhöhung

Das einleitende διό[2] in V. 9 gibt die Ursache zu dem in den folgenden Versen beschriebenen Geschehen an: weil Christus sich selbst ent-

[1] Diese Ansicht wird u. a. von Dibelius, *comm.*, S. 80, vertreten: „Jene Aussagen 2, 9–11 sind also sachlich ein Überhang." Eine ähnliche Beurteilung findet man bei den meisten Auslegern.

[2] Cerfaux, *Le Christ*, S. 295, und Krinetzki, *Theol. Quartalschr.* 139, S. 314 f.,

äusserte, erhöhte ihn Gott. Tod und Auferstehung Jesu werden hier in Übereinstimmung mit den jüdischen Vorstellungen vom Leiden des Gerechten und von seiner darauffolgenden Erhöhung gesehen[1]. Diese Vorstellungen haben ihre Wurzeln in der alttestamentlichen Anschauung, was mit besonderer Deutlichkeit aus den Ebed-Jahve-Liedern bei Deuterojesaja hervorgeht. Unsere „Hymne" baut also mit ihrem Kontrast von Erniedrigung und Erhöhung auf eine lange Tradition, welche durch die Ereignisse um Jesus konkretisiert wurde und damit ausserordentliche Bedeutung für die Sicht des Christentumes auf das Erlösungsgeschehen erhielt. Ein Beweis dafür ist u. a. der selbstverständliche Zusammenhang zwischen dem Kreuz Christi und der Auferstehung in der urchristlichen Verkündigung[2]. Auch im späteren Teil ist unsere „Hymne" mit den Ebed-Jahve-Liedern verwandt. Besonders deutlich treten die Verbindungen mit Is. 52, 13 ff. (vgl. 53, 12; 49, 2) dort hervor, wo die Rettung und Verherrlichung des „Knechtes" beschrieben werden. Auch die Verbindungen zu den Menschensohntexten im 1. Hen. (vgl. Kap. 46, 48, 62) fehlen nicht, wie wir später sehen werden.

Die erste Frage in bezug auf die Schilderung der Erhöhung gilt dem exakten Inhalt des zusammengesetzten Verbes ὑπερύψωσεν. Der Terminus ist im NT hapax legomenon. Es ist daher denkbar, dass die Präposition ὑπέρ eine verstärkende Funktion hat, wenn sie zum einfachen ὑψοῦν hinzugefügt wird, das in den übrigen Fällen verwendet wird[3]. Es fragt sich dann, ob die Präposition eine allgemeine Verstärkung ist, oder ob sie speziellen, komparativen Inhalt hat. Die zweite Möglichkeit scheint uns der Beachtung wert zu sein. Cerfaux[4] und

---

bemühen sich zu beweisen, dass διό hier die gleiche Rolle hat, um den Zusammenhang zwischen Erniedrigung und Erhöhung zu unterstreichen wie dessen Equivalente bei Deuterojesaja.

[1] Davies, *op. cit.*, S. 263 ff., vgl. S. 276 ff., Schweizer, *op. cit.*, S. 35–44, R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch* (1957), S. 150 ff.

[2] Vgl. Rengstorf, *op. cit.*, S. 19–40.

[3] Zwar kommt die Zusammensetzung ὑπερυψοῦν in LXX vor, aber dieses Verhältnis hat kaum eine entscheidende Bedeutung was unsere Frage anbelangt, da es sich dort um Plärophorien handelt. Siehe Dan. 3, 52 ff. In Ps. 97, 9 hat die Präposition kaum komparative Bedeutung, was aus dem Hinzufügen von σφόδρα und einem freistehenden ὑπέρ hervorgeht.

[4] Cerfaux, *op. cit.*, S. 295, macht hier geltend, dass der zusammengesetzte Ausdruck als ein Beispiel für die Vorliebe der Gefangenschaftsbriefe für Zusammensetzungen mit ὑπέρ gesehen werden solle.

Krinetzki[1] fassen die Ergänzung durch die Präposition als einen Ausdruck dafür auf, dass Christus über alle andern Mächte erhöht wurde, was begreiflicherweise richtig ist, wenn man an die Fortsetzung der „Hymne" denkt (V. 10–11). Es ist aber unsicher, ob das Hervorheben dieses Moments der Erhöhung die primäre Funktion des Partikels ist. Dass er beigefügt wird, soll wahrscheinlich vor allem andeuten, dass die Erhöhung Christi eine noch höhere Stellung vermittelte, als die, die er in seinem präexistenten Zustand einnahm. Diese Interpretation steht nur scheinbar in Widerspruch mit den Ausdrücken ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und εἶναι ἴσα θεῷ. Denn wenn unsere frühere Erörterung richtig ist, dass diese Ausdrücke im Lichte des Menschensohngedankens verstanden werden müssen — vor allem der Vorstellungen über seine Präexistenz — so handelt es sich nicht um irgendeine mechanische Gleichstellung mit Gott. Die Ausdrücke wollen in diesem Fall hervorheben, dass Christus vor Beginn seines Erdenlebens als Ebenbild Gottes in der Nähe des Vaters weilte. Nichts in diesen Vorstellungen über die Präexistenz schliesst die Möglichkeit aus, dass ihm nach der Ausführung seines eschatologischen Auftrages eine noch höhere Stellung und Würde zugeschrieben werden kann.

Diese Interpretation des Verbes ὑπερύψωσεν wird vom weiteren Gedankengang in V. 9 unterstützt. Gott schenkte (ἐχαρίσατο) ihm den Namen, der über jeden Namen erhaben ist (τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα). Der Name, der mit dieser Umschreibung angedeutet wird, kann nichts anderes sein als der יהוה-Name, der in LXX durchgehend mit κύριος wiedergegeben wird[2]. Damit werden wir vor die Frage gestellt, wie der Verfasser der „Hymne" zu dieser eigenartigen Vorstellung gekommen ist. Schon bei der Ausgangslage ist es wahrscheinlich, dass der Name nicht vor allem ein Ausdruck für das rein spekulative Vermögen des Verfassers ist, sondern dass dessen eigentümliche Aussage auf irgend-

---

[1] Krinetzki, *art. cit.*, S. 315 ff. Eine ähnliche Auffassung bei Käsemann, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47, S. 346 f.; K. spricht von einer nicht nur komparativen sondern auch superlativen Bedeutung.

[2] Ausser Hatch–Redpath siehe W. W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte* 1 (1926), S. 12 ff., 439 ff. Hinsichtlich der Kritik von B:s Totalauffassung siehe A. Bertholet, *Theol. Literaturzeit.* 57 (1932), Sp. 52–57, und L. Cerfaux, Adonai et Kyrios, *Rev. des Sciences philos. et théol.* 20 (1931), S. 417–452. Siehe auch die Diskussion bei Cullmann, *Christologie*, S. 206 f.

einer alttestamentlichen Textstelle beruht[1] oder auf irgendeiner Auslegung einer solchen[2]. Im zweiten Teil unserer „Hymne" ist nun eine klare Anwendung von Is. 45, 23 zu finden. Die Aussage, dass jedes Knie sich vor Gott beugen und jede Zunge ihn lobpreisen soll wird vom Verfasser der „Hymne" auf Christus angewendet. *Er* soll diese universelle Huldigung entgegennehmen. Is. 45 — oder ein Teil davon — erhält also in unserer „Hymne" eine christologische Interpretation, was übrigens auch in Kol. 2, 3 geschieht, wo der Verfasser aus Is. 45, 3 herausgelesen hat, alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis seien in Christus verborgen.

Die christologische Interpretation von Is. 45 mag sich vorerst eigentümlich ausnehmen, da ja dieses Kapitel nicht zu den Ebed-Jahve-Texten im eigentlichen Sinne gehört. Der Abschnitt über die Wahl des Kyros zeigt jedoch so offenbare Ähnlichkeiten mit den Aussagen von der Erwählung „des Knechts" (42, 1; 49, 1)[3], dass diese Übereinstimmungen den Weg für eine messianische, später christologische Interpretation bereitet haben müssen. Dazu kommt, dass Is. 45, 1–4 in ihrer LXX-Form dem christlichen „Hymnenverfasser" als eine Prophetie von Christus erschienen sein muss. Das Wort משיח des masoretischen Textes wird in LXX mit χριστός wiedergegeben. Und den Eigennamen Kyros konnte ein Christ, der einigermassen mit der jüdischen Auslegungstechnik vertraut war, als Kyrios auffassen[4].

Wir können somit konstatieren, dass Is. 45 in unserer „Hymne"

---

[1] Unter der Menge der Untersuchungen, die in den letzten Dezennien die Bedeutung des AT als der totalen Inspirationsquelle für die Gedankenwelt Jesu und des Urchristentums aufgezeigt haben, siehe u. a. H. Odeberg, *Kristus och Skriften*[5] (1960), idem, *Skriftens studium, inspiration och auktoritet* (1954), T. W. Manson, The Old Testament in the Teaching of Jesus, *Bull. of the J. Ryl. Libr.* 34 (1951–52), S. 312–332, E. Starfelt, *Studier i rabbinsk och nytestamentlig skrifttolkning* (1959), S. 129–259, Gerhardsson, *Memory*, S. 225–234, 280–288.

[2] Die letzten Forschungen auf diesem Gebiet haben die Aufmerksamkeit auf die gut entwickelte Technik gerichtet, die man auf jüdischem Gebiet angewandt hat, um der Schrift ihren reichen Inhalt zu entlocken. Siehe Gerhardsson, *op. cit.*, S. 33 ff., und dort angeführte Literatur.

[3] Vgl. Krinetski, *art. cit.*, S. 319 f. Er nimmt doch — trotz seiner guten Beobachtungen — eigentlich Abstand von dem Gedanken, dass wir hier irgend eine Erklärung zu dem Ausdruck τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα finden könnten.

[4] Auf jeden Fall kann diese Methode aus späterer Zeit belegt werden. Z.B. finden wir im Barnabasbrief (12, 11) den Jesajatext auf folgende Art belegt: Εἶπεν κύριος τῷ χριστῷ μου κυρίῳ. Siehe für weitere Belege J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme* (1958), S. 107, P. Beskow, *Rex Gloriae* (1962), S. 86, Anm. 2.

christologisch interpretiert wird, und wir haben auch anzudeuten versucht, wie eine solche Interpretation zustande kommen konnte. Die Frage ist nun die, ob dieser Text — der nachweisbar dem „Hymnenverfasser" gegenwärtig war — auch dazu beitragen konnte, die Auffassung zu bilden, die aus dem rätselhaften Satz ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα spricht.

Wie wir früher darauf hingewiesen haben, wird Kyros in V. 1 (LXX) als χριστός bezeichnet. Es ist kaum zu verwegen anzunehmen, dass das Vorkommen dieses Terminus den entscheidenden Impuls zur christologischen Interpretation gegeben hat. V. 1–4 enthalten eine Reihe von Verheissungen Gottes an Kyros (τῷ χριστῷ μου Κύρῳ). In V. 4 steht die Verheissung des Namens, den Kyros erhalten soll. TM liest hier 'und ich werde dich bei *deinem* Namen (בשמך) rufen', und ein Teil der Handschriftenüberlieferung der LXX folgt ihr in diesem Punkt. Allerdings haben jedoch gewichtige Zeugen (BAQS^{c})[1] בשמי, „mein Name", gelesen[2]. Das bedeutet, dass Gott Kyros *seinen* Namen geben wird: ἐγὼ καλέσω σε τῷ ὀνόματί μου[3]. Es ist gar nicht undenkbar, dass der christliche „Hymnenverfasser" diese Lesart kannte und darin eine Aussage von der Stellung Christi sah, eine Weissagung, dass Gott Christus, dem Herrn, 'den Namen, der über alle Namen erhaben ist' verleihen würde[4]. Ist diese Annahme richtig, dann lässt sich nicht nur der rätselhafte Ausdruck in Phil. 2, 9b erklären und die dort hervor-

---

[1] H. Vollmer, *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus* (1895), S. 20, behauptet, dass Paulus, was Jesaja betrifft, Zugang zu einer Rezension hatte, die am meisten an den cod. A. erinnerte. Vgl. auch O. Michel, *Paulus und seine Bibel* (1929), S. 61 ff. Doch dürfte die Ansicht M:s, dass Paulus nicht mit dem hebräischen Text arbeitete, diskutabel sein.

[2] Eine hebräische Vorlage zu dieser Lesart hat man noch nicht angetroffen. 1QIs^{a} weist zwar interessante Abweichungen vom TM auf, welche doch nicht die septuagintale Lesart erklären. Sie zeigen nur, dass die hebräische Texttradition in diesem Fall unsicher ist.

[3] Diese Lesart wird von Swete und Ziegler vorgezogen, während Rahlfs der übrigen Handschriftentradition in ihrer Treue zum TM folgt. Wir brauchen hier nicht Stellung zu der Frage zu nehmen, welche Lesart die ursprüngliche ist. Denn wenn auch — was am glaubhaftesten ist — die Handschriften, die sich an den TM anschliessen, die ursprüngliche Lesart bewahrt haben, ist es doch unbestreitbar, dass wir eine gute Texttradition haben, die בשמי gelesen hat und von der der „Hymnenverfasser" hat ausgehen können.

[4] Diese Deutungsmöglichkeit wird vorsichtig von Cerfaux, L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu, in *Recueil* 2, S. 425–437 (430 f.), angedeutet, vgl. idem, *Le Christ*, S. 295 f.

tretende Sicht auf die Gleichheit Jesu mit Gott, sondern wir erhalten auch einen einheitlichen Hintergrund zum zweiten Teil der „Christushymne". Wenn Christus — in Übereinstimmung mit der Prophetie in Is. 45, 4 — den Namen Jahves zuerteilt erhält, dann wird er auch der göttlichen Macht teilhaftig. Das bedeutet, dass er über alle Kräfte des Daseins Herrscher sein wird, dass er — übereinstimmend mit dem gleichen Jesajatext, 45, 23 — die Macht erhält, die es vollbringt, dass jedes Knie sich beugen wird und jede Zunge bekennen, dass er der Herr (κύριος) ist.

Unsere Interpretation von V. 9 wollte zeigen, dass der Zustand Christi nach der Erhöhung eine Überbietung seiner Stellung in der Präexistenz ist. Wir glauben, dass dies aus dem Terminus ὑπερύψωσεν und aus der Aussage hervorgehe, Gott habe ihm den Namen, der über alle Namen ist, geschenkt. Das muss bedeuten, dass der Name יהוה (=κύριος) ihm verliehen worden ist, was ihn definitiv Gott „gleich" macht. Worin diese Erhöhung der Gottesebenbildlichkeit konkret besteht, wird aus den zwei folgenden Versen (10–11) ersichtlich. Christus Jesus[1] erhält nach der Ausführung seines Auftrages eine universelle Herrscherstellung. Sein Reich umfasst himmlische, irdische und unterirdische Mächte. Diesen Gedanken finden wir an verschiedenen Stellen im NT, am deutlichsten in Eph. 1, 21 f.; Hebr. 1, 3 f.; 1. Tim. 3, 16; 1. Kor. 15, 25 f. und in gewissem Ausmass in Röm. 1, 4. Das Neue in der Stellung Christi nach der Auferstehung und der Himmelfahrt ist somit dies, dass er nun diejenige Macht zuerteilt erhält, zu der ihn seine Erlösungstat berechtigt. Diese Herrschaft manifestiert sich noch nicht nach aussen. Sie wird bisweilen im Streit mit rebellischen Mächten im Dasein ausgeübt (1. Kor. 15, 25). Aber Gott beabsichtigt (ἵνα, V. 10) mit dem „Christusgeschehen" folgendes: jede Zunge soll bekennen, dass Jesus Christus[2] der Herr ist[3], zur Ehre Gottes, des Vaters (εἰς

[1] Zur Frage vom Gebrauch des Namen Jesus in diesem Zusammenhang siehe ausser den Kommentaren Cerfaux, *Le Christ*, S. 296 f., Käsemann, *art. cit.*, S. 353.

[2] Lohmeyer, *comm. ad loc.*, macht darauf aufmerksam, dass der Name Christus hier unvermittelt eingeführt wird: „Kein Gedanke des Psalmes hat bisher auf ihn hingewiesen." Wenn unsere Vermutung richtig ist, dass die „Hymne" Verbindung hat mit Is. 45, 4 (LXX), ist das Vorkommen des Terminus Χριστός leicht erklärlich.

[3] Wir fassen die Huldigung und Anbetung von Christus, die in V. 10 f. geschildert wird, als etwas ständig Fortgehendes auf: bei der Parusie, wird die Aussage, dass jedes Knie sich beugen soll und jede Zunge Christi Herrschaft bekennen soll, definitiv bewahrheitet. Zur Diskussion über den eschatologischen Charakter der Aussage wird auf die Kommentaren und auf Käsemann, *art. cit.*, S. 349 ff.,

δόξαν θεοῦ πατρός). Dieser letzte Ausdruck (auch er beruht auf ἵνα in V. 10) gibt das Endziel des Heilsgeschehens, das unsere „Hymne" schildert, an.

Wir haben früher zu zeigen versucht, dass die „Christushymne" in Phil. 2, 6–11 am besten auf dem Hintergrund der jüdischen und urchristlichen Menschensohnvorstellungen und der damit verwandten Ebed-Jahve-Ideologie verstanden werden kann. Es erwies sich, dass die Aussagen über die Präexistenz des Menschensohnes das Parallelmaterial war, das am meisten zum Verständnis der Ausdrücke ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und εἶναι ἴσα θεῷ beitrug. Die Schilderung von der Kenosis Christi, dessen demütigen Gehorsam bis in den Tod am Kreuz, zeigt starke Einflüsse der Ebed-Jahve-Lieder. Auch in bezug auf die Beschreibung der Erhöhung Christi ist es — wie einleitend darauf hingewiesen wurde — notwendig auf die jüdischen Vorstellungen zurückzugreifen. Der Gedanke (in V. 9–11), dass die Verherrlichung Christi diesem eine noch höhere Stellung als vor der Inkarnation vermittle, wird erst vom jüdischen Denken her verständlich. Wir haben schon Aussagen über die Erhöhung des „Knechtes" angeführt (Is. 49, 7; 52, 13; 53, 12; vgl. 45, 1–4), die die Schilderung in unserer „Hymne" deutlich beeinflusst haben. Das Vorbild für die Schilderung der Verherrlichung Christi muss jedoch vor allem in den Vorstellungen über den Menschensohn gesucht werden. Im 1. Hen. ist der Menschensohn eine eschatologische Erlöser- und Richtergestalt[1]. Anlässlich des kommenden Weltgerichtes wird er aus der Verborgenheit bei Gott heraustreten. Er wird sich auf seinen „Thron der Herrlichkeit" setzen, um über Engel und Menschen zu richten (vgl. V. 10 f. in unserem Text). Seine Stellung als Richter und Herrscher ist von einer andern, einer höheren Art als seine Stellung in der Präexistenz. Denn vor seiner Offenbarung lebte er verborgen bei Gott, inaktiv, in Erwartung, seinen eschatologischen Auftrag ausführen zu dürfen. Wie ersichtlich wird, können die Vorstellungen vom Menschensohn nicht nur zum Verständnis der Aussagen über die Präexistenz Christi beitragen. Auch die Schilderung der Erhöhung, der Inthronisation, wie auch deren Rela-

---

hingewiesen. Gegen diese futurale Deutung siehe R. Leivestad, *Christ the Conqueror* (1954), S. 114. Mit Hilfe des Ausdrucks ἐξομολογήσηται (den L. als ursprünglich hält) fasst er die Huldigung Christi als eine Begebenheit im Zusammenhang mit der Himmelfahrt auf. Er gibt doch zu, dass eine futurale Deutung nicht ganz ausgeschlossen ist, wenn sie auch wenig glaubhaft ist.

[1] Siehe Sjöberg, *Menschensohn*, S. 61–82.

tion zur Präexistenz, wird vom Menschensohndenken her begreiflich[1].

Wir können nun zur Frage zurückkehren, inwiefern der zweite Teil der „Christushymne" irgendeine prototypische Bedeutung für die Christen habe. Dazu ist vorerst festzustellen: denkt man an den starken Bezug der ganzen „Hymne" zu den Vorstellungen über den Menschensohn und zur Ebed-Jahve-Ideologie, so hat man zu Beginn schon das Recht, eine solche Funktion auch für den Abschnitt V. 9–11 vorauszusetzen. Denn wenn auch die beiden Bezeichnungen für Messias in ihrem jüdischen Milieu vor allem eine individuelle Heilsgestalt meinen, so haben sie doch gleichzeitig einen kollektiven Inhalt. Der Menschensohn und Ebed Jahve werden durchgehend mit ihrem Volk, mit den „Auserwählten", die in allen Stücken am Schicksal teilhaben, das diesen widerfährt, assoziiert. Schon ein oberflächliches Durchgehen des corpus paulinum zeigt, dass der Apostel in allem Wesentlichen die traditionelle Ansicht über die Relation εἷς–πάντες teilt. Es genügt in diesem Zusammenhang, auf seine Adam–Christus-Spekulation hinzuweisen (Röm. 5, 12–21; 1. Kor. 15, 21 f. 47 f.). Das bedeutet in bezug auf den zweiten Teil unserer „Hymne", dass auch die Erhöhung Christi für den Apostel von vorbildlicher, prototypischer Bedeutung gewesen sein muss — auch wenn die „Hymne" nicht von ihm stammen sollte. Es gibt viele Beispiele in den paulinischen Schriften, die in diese Richtung weisen. Dies gilt vor allem für die Aussagen über die Verherrlichung der Christen mit Christus. In Phil. 3, 20 f. heisst es, dass Christus bei der Parusie „unsern nichtigen Leib (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) so verwandeln werde (μετασχηματίσει), dass er seinem verklärten Leib ähnlich werde." In Röm. 8, 17 sagt der Apostel, dass die Christen Gottes Erben und Christi Miterben seien, „wenn anders wir mit leiden, auf dass wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden." Dasselbe Schema kommt auch deutlich im 1. Kor. 15, 22 ff. vor, nämlich in der Beschreibung der Auferstehung der

[1] Damit ist nicht gesagt, dass die „Hymne" als Ganzes nur aus den bewahrten Texten über den Menschensohn heraus erklärt werden kann. Besonders gilt das die Aussagen über seine kenosis. Auch wenn man schon im Judentum Spuren des Gedankens an das Leiden des Menschensohnes finden kann, müssen die Aussagen davon mit den Ebed-Jahve-Texten komplettiert werden, wenn man zu einem glaubwürdigen Hintergrund der Auffassung des Urchristentums über Christus gelangen will, wie diese in Phil. 2, 6–11 zum Ausdruck kommt. Umgekehrt kann man auch nicht wie Cerfaux und Krinetzki die „Hymne" einzig und allein aus den Ebed–Jahve-Liedern erklären. Viele Fragen verbleiben dann unbeantwortet, z. B. die der Präexistenz.

Toten. Christus ist als Erster auferstanden. Nachher sollen diejenigen, die ihm gehören, bei seiner Parusie zum Leben erweckt werden. In Kol. 3, 4 heisst es, dass, wenn Christus sich offenbare, auch die Christen mit ihm in Herrlichkeit offenbart werden sollen. In Eph. 2, 6 begegnen wir ebenfalls einer Aussage mit antizipierendem Charakter. Hier wird sogar gesagt, dass Gott (durch die Taufe) die Christen mit Christus in den Himmel „gesetzt" habe. Dieses letzte Motiv — dass die Christen im Himmel zusammen mit Christen thronen — qualifiziert die Verherrlichung mit ihm näher. Es bedeutet, dass die Christen an seiner richterlichen Gewalt und seiner Herrschaft teilhaben[1]. Es lohnt sich, darauf zu achten, dass dies nicht eine speziell auf den Brief an die Epheser beschränkte Anschauung ist. Das gleiche Motiv kommt sachlich in den unumstrittenen Paulus-Briefen vor, vor allem im 1. Kor. 6, 2 f. (vgl. 2. Tim. 2, 12), wo der Apostel die Korinther daran erinnert, dass sie über die Welt (τὸν κόσμον) zu Gerichte sitzen werden, was in V. 3 durch die Aussage näher bestimmt wird, dass sie über Engel zu richten haben. Die zweimal vorkommende Frageformel οὐκ οἴδατε deutet darauf hin, dass die Adressaten früher in diese eschatologische Herrscher- und Richterfunktion der Christen eingeführt worden sind. Und dieser Umstand wiederum gibt uns das Recht anzunehmen, dass die Vorstellung davon für den Apostel und das Urchristentum eine zentralere Rolle gespielt hat, als wir den direkten Belegen entnehmen können[2].

Die hier aus dem corpus paulinum angeführten Beispiele von der Vorstellung über die Verherrlichung der Christen mit Christus und dem damit verbundenen Motiv der gemeinsamen eschatologischen Herrscher- und Richterfunktion machen es ausserordentlich wahrscheinlich, dass in unserer „Hymne" auch die Erhöhung Christi als prototypisch für die Christen aufgefasst wird. Wie Christus

---

[1] Das wird nicht klar in Eph. 2, 6 ausgesagt, wird aber ziemlich deutlich durch einen Vergleich mit 1, 20 ff.

[2] Auch in der Evangelientradition (Matt. 19, 28; Luk. 22, 30) begegnen wir Vorstellungen gleicher Art. Das Urchristentum kann übrigens wahrscheinlich hier auf schon vorliegende alttestamentlich-jüdische Spekulationen bauen. Dan. 7, 22 kann aufgefasst werden, als ob Gericht(smacht) und Herrschaft den Heiligen des Höchsten gegeben wurden, siehe weiter 1. Hen. 108, 12. Auch sonst in den Gerichtsschilderungen in 1. Hen. liegt diese Vorstellung nahe. Der Menschensohn richtet nicht die Gerechten (siehe Sjöberg, *op. cit.*, S. 73). Sein Urteil vernichtet die Ungerechten und bedeutet gleichzeitig die Erlösung der Gerechten und deren Epiphanie. Vgl. Richardson, *Introduction*, S. 90.

erhöht und verherrlicht wurde als „Belohnung" für seinen demütigen Gehorsam, so werden auch seine Nachfolger erhöht und verherrlicht werden. Dass dieser Gedanke nicht ausdrücklich betont wird, beruht begreiflicherweise vor allem darauf, dass er nicht die gleiche unmittelbare parenetische Anwendbarkeit hat wie das Humilitäts- und das Gehorsamsmotiv im ersten Teil der „Hymne". Zudem wird die Erhöhung Christi in so überschwenglichen Worten geschildert, dass diese nicht ohne Gefahr direkt auf die endgültige Verherrlichung der Christen angewandt werden können, obschon diese sicher als Replik auf die Inthronisation Christi aufgefasst ist[1].

Wir haben zu zeigen versucht, dass der erste Teil der „Hymne" von Paulus als Illustration für die Ermahnungen verwendet wird, die in V. 4 ihren Höhepunkt erreichen. Dieser Teil soll den Lebensstil zeichnen, der für die Eintracht der Gemeinde notwendig ist. Auch die Schilderung der Erhöhung Christi hat diesen prototypischen Charakter, trotzdem dies nicht expressis verbis ausgesprochen wird. Der Gedankengang geht hier über das in V. 4 aktuelle Thema hinaus. Das Interesse gilt dem Endziel: der Verherrlichung der Christen zusammen mit Christus. Der Grund zu dieser Akzentverschiebung, dieser Interessekonzentration auf den „Lohn", ist wohl am ehesten die Schilderung von Christi Martyrium, seinem Gehorsam bis in den Tod am Kreuz[2]. Diese äusserste Konsequenz der vorbildlichen Lebenshaltung Christi ist für die Adressaten und ihre Märtyrersituation von unmittelbarer und verpflichtender Bedeutung. Beide, die Philipper und der Apostel (vgl. 1, 2 f.; 2, 17), können ihm jeden Tag im Gehorsam bis in den Tod folgen müssen. Deshalb weist der Apostel auf den „Lohn", auf das Endziel. Die im zweiten Teil der „Hymne" beschrie-

---

[1] Die gebräuchliche Auffassung, dass der Abschnitt V. 9–11 nichts mit den Parenesen und deren treibendem Motiv zu tun habe, ist folglich diskutabel. Beispiele dieser Auffassung findet man bei den meisten Kommentatoren wieder. Siehe darüber hinaus z. B. L. Nieder, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen* (1956), S. 101, wo zu lesen steht, dass „die letzten VV (2, 9–11) mit der Motivierung überhaupt nichts mehr zu tun haben".

[2] Dieser „Zusatz" θανάτου δὲ σταυροῦ bedeutet nicht, wie Lohmeyer geltend machte, dass Jesu Vorbildlichkeit allein seiner Bereitwilligkeit zum Martyrium gälte, vgl. oben, S. 252, Anm. 4. Das Martyrproblem kann am besten als ein wichtiges Beimotiv innerhalb dieses Vorbildlichkeitskomplexes aufgefasst werden. Vgl. Michaelis, *comm.*, S. 43: „Dass nicht der Gedanke des Martyriums das Verbindende sein kann, ist dadurch sichergestellt, dass 2, 1–5 in keiner Weise auf ein Martyrium der Gemeinde hinweist."

bene Erhöhung Christi muss den Apostel und seine Adressaten schon eindringlich daran erinnert haben[1], dass der Weg in der Nachfolge Christi durch Erniedrigung und Leiden zur Verherrlichung mit ihm führt (Röm. 8, 17; Apg. 14, 22; 2. Tim. 2, 11 f.)[2].

Parenetische Folgerungen

Nach dem Ausblick auf das Endziel, auf die eschatologische Nachfolge Christi, richtet sich das Interesse wieder auf die aktuelle Situation der Philipper. Dies geschieht im ermahnenden Abschnitt (V. 12–18), der unmittelbar auf die „Hymne" folgt. Die „Christushymne" an sich hat kaum irgendwelche parenetischen Züge. Sie erhält aber, wie wir gesehen haben, eine stark prototypische Funktion, da Paulus sie nach den Ermahnungen in 1, 27–2, 5 einschiebt. Im neuen parenetischen Abschnitt (V. 12–18) können wir daher teils eine Anknüpfung an 1, 27 ff., teils auch eine fortgesetzte Auslegung, einen „Midrasch" gewisser Themen der „Hymne" konstatieren[3].

Diese Lage nehmen wir schon in V. 12 wahr. Das einleitende ὥστε gibt an, dass die nachfolgenden Ermahnungen als Konsequenzen des früher Gesagten betrachtet werden müssen. Der Apostel knüpft vor allem an das Gehorsammotiv der „Hymne" an. Aber der eingeschobene Satz μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου zeigt, dass auch die Ermahnungen in 1, 27 ff. wieder aufgenommen werden.

Das Nennen des Gehorsams, eines Motivs, dessen Wirkungen sich von V. 8 bis zu V. 16 erstrecken, bezweckt das Folgende: die Philipper sollen „mit Furcht und Zittern" (μετὰ φόβου καὶ τρόμου) an ihrer Erlösung (σωτηρία) arbeiten. Die Rettung, die erstrebt wird, ist — wie so oft, wenn der Terminus σωτηρία bei Paulus angewandt wird — die endgültige Erlösung. Der Weg zu ihr geht über den Gehorsam. Dieser Umstand zeigt, dass der Apostel hier zu einem direkten Nachahmen der gehorsamen Haltung Christi auffordert, zu einem Gehorsam, der in

[1] Vgl. unten, S. 287–291, 307–315.

[2] Bezüglich des jüdischen Materials über die Erniedrigung und Verherrlichung des Gerechten, siehe Schweizer, *Erniedrigung*, S. 35–44.

[3] Wir ziehen es vor, über die Auslegung gewisser Themata in der „Hymne" zu sprechen. Den detaillierten Vergleich, den Lohmeyer, *comm. ad loc.*, macht zwischen dem parenetischen Abschnitt und der „Hymne" erscheint an den Haaren herbei gezogen. Gewisse Momente in dem Text lassen sich kaum in L:s Parallele hineinzwingen. Dasgleiche gilt für seine Einteilung des Abschnittes. Die diskutablen Punkte werden noch im Laufe der Darstellung berührt.

Übereinstimmung mit dem seinen zur Verherrlichung führen wird. Schon aus V. 12 geht somit hervor, wie zentrale Motive der „Christushymne" die nachfolgenden Ermahnungen prägen.

Praktisch soll sich der Gehorsam der Christen darin ausdrücken, dass sie „mit Furcht und Zittern" an ihrer Erlösung arbeiten. Das Pronomen ἑαυτῶν kann wohl nicht ohne weiteres mit ἀλλήλων ausgewechselt werden, wie hin und wieder vorgeschlagen wurde. Trotzdem es sich somit kaum um ein direktes Wirken für einander handeln kann, so ist es doch möglich, dass ἑαυτῶν einer korporativen, ekklesiologisch geprägten Heilsauffassung Ausdruck gibt. Der ganze Abschnitt 1, 27–2, 18 ist vom Gedanken an die Notwendigkeit der Einheit der Gemeinde beherrscht. Das Mittel, diese zu erreichen, wird in 2, 4 angegeben und wird von der nachfolgenden „Hymne" illustriert. Denkt man an den Kontext, so ist es äusserst wahrscheinlich, dass die Erlösung eine „kollektive", nicht eine individuelle ist[1]. Das zusammengesetzte κατεργάζεσθαι soll wohl die Intensität und die Nachhaltigkeit dieses Wirkens angeben[2], es wird aber inhaltlich nicht näher qualifiziert. Es liegt am nächsten, es auf die Lebensführung und den Umgang der Christen untereinander zu beziehen, auf den Wandel, der dem Evangelium Christi würdig ist. Letzteres bildet das Thema in 1, 27[3], einem Abschnitt, der im übrigen stark an V. 12 erinnert (siehe unten). Diese Arbeit im Hinblick auf die eigene Erlösung (oder die der Kirche) bedeutet dann, dass die Christen in einem festen Geiste verharren, dass sie einmütig für den Glauben an das Evangelium kämpfen, dass sie sich in keiner Weise von den Widersachern erschrecken lassen. Es

---

[1] Der „kollektive" Aspekt der Erlösung wird stark und mit Recht von J. H. Michael, „Work out your own Salvation", *Expos.*, Ser. 9 (1924), 2, S. 439–450, idem, *The Epistle of Paul to the Philippians* (1928), S. 70 f., betont, vgl. G. Didier, *Désintéressement du chrétien* (1955), S. 149 ff.

[2] Vgl. Michaelis, *comm. ad loc.*

[3] Ein Betonen der Gleichheit zwischen 1, 27 und 2, 12b bedeutet nicht, dass die beiden Hauptverben πολιτεύεσθε und κατεργάζεσθε inhaltlich gleichgestellt werden müssen. Das sparsam belegte politeuesthai hat eine ziemlich distinkte Bedeutung. Das Verb bezeichnet einen Wandel nach irgend einer Form von Gesetzen (politischen, moralischen, sozialen, religiösen), gemäss Phil. 1, 27 nach Christi Evangelium, siehe R. R. Brewer, The Meaning of *Politeuesthe* in Philippians 1_{27}, *Journ. of Bibl. Lit.* 73 (1954), S. 76–83. κατεργάζεσθαι hat dagegen eine allgemeinere Bedeutung. Dass man trotzdem Recht hat, die beiden Abschnitte zu vergleichen, beruht darauf, dass der Wandel, der anbefohlen wird, σωτηρία als Ziel hat, dass diese Erlösung von Gott bewirkt wird und dass die Anwesenheit des Apostels als bedeutungsvoll für die Aktivität der Christen betrachtet wird.

geht in V. 12 also um ein Wirken, das die Einheit der Kirche und den Glauben bis zum Tage der Erlösung bewahren soll. Dies geht auch aus der Fortsetzung der Ermahnung hervor, u. a. aus V. 16, wo es heisst λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ. Das Festhalten am Wort des Lebens zielt auf die Verherrlichung, auf den Tag der Vollendung. Der Gehorsam, der sich in der Arbeit an der eigenen Erlösung ausdrückt, hat begreiflicherweise nichts mit einer Selbsterlösung zu tun. Eine solche Interpretation würde durch die Aussage von dem Wirken Gottes in V. 13 unmöglich gemacht, wo der Ausdruck ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας andeutet, dass die Aktivität der Christen mit Gottes Erlösungsratschluss übereinstimmt[1]. Das Wirken der Christen für die eigene Rettung besteht somit darin, dass sie einträchtig und inständig an der Erlösung festhalten, die schon für sie erworben worden ist (Phil. 1, 6 ff.; 1. Kor. 1, 8 f.; 1. Thess. 5, 23 f.).

Der wohldokumentierte Gehorsam der Philipper — ein Reflex des Gehorsams Christi — soll sich also in der Arbeit an der endgültigen Erlösung der Gemeinde manifestieren. Und „mit Furcht und Zittern" soll dies geschehen (μετὰ φόβου καὶ τρόμου)[2]. Lohmeyer[3] fasst den Ausdruck als eine Bezeichnung für die Haltung, die einem Sklaven (δοῦλος) ansteht, auf. Das würde bedeuten, dass Paulus die Philipper hier auf die vorbildliche Stellung Christi als Knecht aufmerksam macht, besonders auf seinen Gehorsam bis ins Martyrium. Dibelius[4] betrachtet das Begriffspaar als eine Beschreibung der Demut. Keine dieser Interpretationen dürfte jedoch dem in Frage stehenden Aus-

---

[1] εὐδοκία wird in den paulinischen Schriften oft als Synonym für andere Bezeichnungen für Gottes Erlösungsplan gebraucht. Siehe z. B. Eph. 1, 5. 9, wo εὐδοκία inhaltsmässig kaum von προορίζειν und θέλημα (scil. τοῦ θεοῦ) getrennt werden kann. Vgl. G. Schrenk, Art. εὐδοκία, *Theol. Wörterb.* 2, S. 740–748 (744), und Schlier, *Der Brief an die Epheser*, S. 55, 63. Wir fassen hier εὐδοκία als auf Gottes Willen hinweisend auf: nach seinem Wohlgefallen bewirkt er in den Christen sowohl Willen als Tat. Zur Diskussion über diesen Ausdruck siehe Dibelius und Lohmeyer, *comm. ad loc.*, sowie Michael, *art. cit.*, S. 447. Vgl. die Darstellung bei Nieder, *op. cit.*, S. 101 f.

[2] Die Negation μή in V. 12b gehört begreiflicherweise mit μόνον ἀλλά zusammen und nicht so ausschliesslich mit dem Imperativ κατεργάζεσθε wie Glombitza geltend machen will, *Nov. Test.* 3. Dafür spricht die deutliche Parallele in Gal. 4, 18, eine Parallele, die G. mit unzureichender Begründung ungültig erklärt. Das Unmögliche in G:s Verfahren geht schon aus seiner Übersetzung des eingeschobenen Satzes ὡς ἐν . . . hervor, der keine verständliche Bedeutung bekommt.

[3] *Comm. ad loc.*

[4] *Comm. ad loc.*

druck gerecht werden. Die Vorbildlichkeit Christi als δοῦλος enthält nach Paulus kaum φόβος καὶ τρόμος. Auch dürfte der neutestamentliche Begriff ταπεινοφροσύνη nicht durch diesen Ausdruck ersetzt werden können. „Die Furcht und das Zittern", die die Arbeit der Philipper im Hinblick auf die Erlösung begleiten sollen, haben ihren Grund im Wissen darum, dass es ein Werk *Gottes* ist, das auf dem Weg ist (vgl. γάρ in V. 13). Das Begriffspaar φόβος καὶ τρόμος steht in LXX meistens als Bezeichnung für das Entsetzen der Menschen vor göttlichen Gewalttaten[1]. Etwas Ähnliches kann in bezug auf die Anwendung des Ausdruckes im corpus paulinum beobachtet werden. Im 2. Kor. 7, 15 wird von der Furcht und dem Zittern gesprochen, mit denen die Korinther Titus empfangen haben. Hier handelt es sich begreiflicherweise nicht nur um den Respekt vor einem Menschen[2]. Titus kommt als Stellvertreter für den Apostel der Korinther, der sie 'durch das Evangelium gezeugt hat' und deshalb ihr „Vater" ist (1. Kor. 4, 15). Und dies bedeutet wiederum, dass er Stellvertreter Christi selbst ist (vgl. Gal. 4, 14). Eine verwandte Schauweise tritt in Eph. 6, 5 auf. Die Sklaven werden dort ermahnt, sich ihren leiblichen Herren „mit Furcht und Zittern" unterzuordnen, als ob es Christus sei (ὡς τῷ Χριστῷ), ein Ausdruck, der in V. 7 mit ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις komplettiert wird. Etwas mehr Unsicherheit besteht in bezug auf die Interpretation der dritten Belegstelle, 1. Kor. 2, 3. Mit der Furcht und dem Zittern, von denen der Apostel sagt, er hätte sie bei seinem Besuch in Korinth verspürt, kann natürlich die Angst vor den Korinthern gemeint sein (vgl. 2. Kor. 10, 1. 10). Es ist jedoch zu beachten, dass diese Furcht nebst seiner Schwachheit (ἀσθένεια) vor allem hervorgehoben wird, um das Thema des vorangehenden Abschnittes weiter zu unterstreichen: Gott wählte das aus, was schwach war auf der Welt (1. Kor. 1, 27 f.).

Im Gedanken an das bisher Angeführte scheint es sehr motiviert zu sein, den Ausdruck μετὰ φόβου καὶ τρόμου aufzufassen, als beziehe er sich auf ein Zittern vor dem Wirken Gottes, auf eine Furcht, sich dem Rufe Gottes unwürdig zu zeigen (vgl. Phil. 3, 12 ff.; Eph. 4, 1 ff.;

---

[1] In Ex. 15, 16; Deut. 2, 25; 11, 25 handelt es sich um die Reaktion der Heiden vor *Gottes* Volk. Is. 19, 16 beschreibt das Entsetzen der Ägypter vor der erhobenen Hand Gottes. Ps. 2, 11 spricht von der Furcht und dem Beben vor Gott. In 4. Macc. 4, 10 geht es um die Furcht vor Gottes ausgesandten Engeln.

[2] So werden diese und parallele Aussagen u. a. von Michael, *art. cit.*, S. 446 f., und Glombitza, *art. cit.*, S. 101 f., gedeutet.

1. Thess. 2, 12 f.; 2. Thess. 1, 11)[1]. Vom Gesichtspunkt der Nachfolge her begegnen wir hier also einem Phänomen, das wir schon früher wahrnehmen konnten. Die Nachfolge schliesst Momente in sich, die keine direkte Entsprechung im Vorbild haben[2]. Weder in der „Christushymne" in Phil. noch sonst irgendwo im NT treffen wir eine Aussage darüber, dass die Lebenshaltung Christi vor Gott geprägt war von φόβος καὶ τρόμος[3]. Die Ungleichheit hat ihren Grund — wie wir früher konstatiert haben — darin, dass die Nachfolger auch nach ihrem Tod und ihrer Auferstehung in der Taufe immer noch im Fleisch leben und dessen Versuchungen und schlechten Impulsen ausgesetzt sind. Sie müssen daher ermahnt werden, „des Fleisches Geschäfte" zu töten (Röm. 8, 13), „die Glieder, die auf Erden sind" zu töten (Kol. 3, 5) und „mit Furcht und Zittern" an der Erlösung zu arbeiten. Wie wir früher hervorgehoben haben, lassen sich jedoch die meisten dieser Kampfmomente in die Nachfolge einordnen, wenn man sie als eine Vollendung des Todes mit Christus ansieht, der in der Taufe anfing.

Der Gehorsam in der Nachfolge Christi soll sich in der Arbeit im Hinblick auf die eigene Erlösung (oder die der Gemeinde) ausdrücken. Er soll sich weiter darin äussern, dass sich dieses Arbeiten ohne Murren und Zögern (χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν, V. 14) vollzieht. Das bedeutet, dass der Gehorsam, der verlangt wird, einer totalen Lebenshaltung gleichkommt, dass er die ganze Persönlichkeit oder die Gemeinde als Ganzes beansprucht. Die Termini γογγυσμός und διαλογισμός sind aus der LXX wohlbekannt. Auffallend oft kehrt der Terminus γογγυσμός bei der Schilderung des Murrens des Bundesvolkes gegen Jahve und seinen Knecht Moses wieder (Ex. 16, 7. 8. 9. 12; Num. 17, 20. 25). Wahrscheinlich ist, dass Paulus mit seiner Ermahnung zu vor-

---

[1] Vgl. Phil. 1, 6. — „Gewiss mag in Wissen um das Wirken Gottes auch ein tröstlicher Zug liegen, aber die Bemerkung mit Furcht und Zittern (V. 12b) betont vor allem den Ernst der Verantwortung das Heilswirken Gottes nicht zu vereiteln," Nieder, *op. cit.*, S. 102. Begreiflicherweise hat dieses Beben nicht mit der sklavischen Furcht zu tun, die Paulus in Röm. 8, 15 ablehnt.

[2] Dieses Verhältnis tritt doch nicht ein, was Phil. 2, 12 betrifft, wenn man Lohmeyer oder Dibelius in deren resp. Deutungen des Ausdruckes μετὰ φόβου καὶ τρόμου folgt. Bezüglich deren Auffassung sowie unsere Kritik derselben siehe oben, S. 265 f.

[3] Die Stellen, die möglicherweise in Frage kommen können, sind Matt. 26, 36 parr. und Hebr. 5, 7. Aber es erscheint nicht wahrscheinlich, dass Paulus diese Tradition im Sinn hat. Es liegen keine sprachlichen Allusionen vor. Stattdessen greift er zu dem aus LXX wohlbekannten Begriffspaar φόβος καὶ τρόμος.

behaltlosem Gehorsam (ohne Murren und Zögern) die christliche Gemeinde als Gegensatz zum alten Volk Gottes und dessen rebellischer Einstellung gegen den Willen Gottes[1], darstellen will. Paulus schildert den allumfassenden Gehorsam auch in anderem Zusammenhang. Die am nächsten liegende Parallele ist vielleicht seine Aussage, dass die römischen Christen „von Herzen" (ἐκ καρδίας, Röm. 6, 17) gehorsam seien. Auch dieser Ausdruck zielt auf die totale Beanspruchung, und er betont damit auch das Unvernünftige in einer unzufriedenen und zweifelsüchtigen Einstellung gegenüber dem Willen Gottes. Auch in diesem Abschnitt weist der Apostel auf den „Lohn" des vorbehaltlosen Gehorsams hin: auf das ewige Leben, das hier als χάρισμα[2] τοῦ θεοῦ (Röm. 6, 23) bezeichnet wird. Dieser Gedankengang entspricht wohl der Rede von σωτηρία als Endziel (Phil. 2, 12; vgl. auch die Rede von καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ in V. 16), einer Erlösung, die — aller eigenen Arbeit zum Trotz — ganz vom Wirken Gottes abhängig ist.

Wenn schon das Vorkommen der Termini γογγυσμός und διαλογισμός darauf hindeutet, dass Paulus die Kirche dem alten Bundesvolk gegenüber stellt, so wird dies vollkommen deutlich aus V. 15 durch dessen Allusion auf Deut. 32, 5. Wenn die Israeliten von Moses als τέκνα μωμητά bezeichnet werden, so drückt der Apostel seine Hoffnung aus, dass seine Adressaten als τέκνα θεοῦ ἄμωμα, durch ihren vollkommenen Gehorsam, hervorragen möchten. Moses nennt Israel γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη. Paulus nennt die Christen unsträflich „mitten unter einem verderbten und verkehrten Geschlecht" (μέσον γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης). Dass der Apostel hier die Christen als das neue Volk Gottes, als die Nachfolger, betrachtet, geht weiter auch aus dem beigefügten Satz: ἐν οἷς[3] φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ hervor.

Die Lichtsymbolik, der wir hier begegnen, hat auf jüdischem Gebiet uralte Ahnen. Im AT wird das Licht als von Jahve selbst emanierend betrachtet (Ps. 27, 1; Is. 60, 20; Micha. 7, 8[4]. Es ist das ordnende und das

---

[1] Vgl. 1. Kor. 10, 10. Siehe weiter K. H. Rengstorf, Art. γογγυσμός, *Theol. Wörterb.* 1, S. 736–737. Siehe auch Michael, *art. cit.*, S. 447 ff., der doch in keinem grösseren Ausmass Rücksicht auf den septuagintalen Gebrauch von γογγυσμός und διαλογισμός nimmt, sondern stattdessen sich mehr für die Gleichheit und den Kontrast zwischen Paulus und Moses interessiert. Die Typologie scheint doch primär dem alten Israel — der Kirche zu gelten.

[2] Vgl. den Ausdruck ἐχαρίσατο αὐτῷ in Phil. 2, 9.

[3] Zu dieser Konstruktion siehe Blass-Debr., § 296.

[4] Zu dem Lichtbegriff im AT siehe Ahlström, *Psalm 89*, S. 85 ff., und die dort verzeichnete Literatur.

lebenspendende Prinzip im Kosmos (Gen. 1, 3). Da es nahe zu Jahve gehört, kann es ihn repräsentieren, kann es als seine Hypostase auftreten (Ps. 43, 3; 44, 4)[1]. Von besondrem Interesse ist nun, dass die Lichtideologie mit Jahves Messias verbunden wird und damit auch auf dasjenige Volk Gottes übergeht, das mit diesem Messias zusammengehört (Is. 9, 2 ff.; 42, 6 ff.; 49, 6; 58, 8 ff.; Dan. 12, 3). Dieser „Lichtfunktion" des Volkes Gottes begegnen wir auch in der jüdischen Literatur. Wir haben schon auf Dan. 12, 3 hingewiesen, wo es heisst, dass 'die Verständigen' bei der Auferstehung 'leuchten werden wie die Sterne[2] des Himmels' (φανοῦσιν ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ). Im 1. Hen. 104, 2 (griech. Version) erhalten die bedrückten Frommen ein Versprechen ähnlicher Art: ὡσεὶ φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ ἀναλάμψετε καὶ φανεῖτε[3]. Eine Lichttheologie, die stark an die paulinische erinnert, liegt in der Qumranliteratur vor, z. B. 1QS: 3, 13–4, 8. Die eigene Gemeinschaft wird als identisch betrachtet mit „den Söhnen des Lichts", mit dem Volke Gottes der eschatologischen Zeit. In gut alttestamentlichem Geist ist diese Lichttheologie ethisch geprägt. Es geht darum, das Licht mittels eines entsprechenden Wandels zu seinem Recht kommen zu lassen[4]. Es ist somit ein wohlbekanntes, traditionelles Epitheton für das Volk Gottes, das Paulus hier anwendet. Ein ähnlicher Gebrauch kommt auch in anderen neutestamentlichen Schriften vor (siehe z. B. Joh. 12, 36; 1. Joh. 2, 9; Matt. 5, 15 par). Es ist die Frage, ob der Apostel nicht — trotzdem er sich stark auf die alttestamentlich-jüdische Tradition stützt — am ehesten auf Matt. 5, 14 anspielt, wo die Jünger, die Nachfolger, als τὸ φῶς τοῦ κόσμου bezeichnet werden und dies in einem Zusammenhang, der auch sonst motivmässig klare Berührungspunkte mit unserem Abschnitt hat (vgl. Matt. 5, 11 f., mit Phil. 2, 17 f.; siehe unsere Darstellung unten). So ist z. B. der Umstand, dass die Christen in Philippi unter andern Menschen (ἐν οἷς) leuchten sollen wie Lichter des Himmels eine inhaltliche Entsprechung

---

[1] Siehe I. Engnell, Art. Ljus 1., *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 1523–1525.

[2] Dass der Terminus φωστήρ hier mit Himmelslicht (scil. Stern) und nicht mit Lichtträger, Leuchter (so Lohmeyer, *comm. ad loc.*) übersetzt werden sollte, ist wahrscheinlich wenn man von dem septuagintalen Sprachgebrauch ausgeht.

[3] Vgl. J. Jeremias, Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 38 (1939), S. 115–124 (122).

[4] Vgl. Nötscher, *Terminologie*, S. 92–133, G. Molin, *Die Söhne des Lichtes* (1954), S. 133 f.

zu Matt. 5, 16, wo es heisst, dass das Licht der Jünger vor den Menschen (ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων) leuchten soll.

Fasst man den abschliessenden Satz in V. 15 als einen Widerhall dieses logions aus der Evangelientradition auf, so hat man keinen Anlass, mit Lohmeyer darüber zu diskutieren, weshalb der Apostel hier plötzlich von der Welt (κόσμος) zu sprechen beginnt. Dieses Wort findet sich schon in der Aussage von Jesus, die Paulus aufnimmt und auf seine Adressaten überträgt, wenn er deren Stellung als das neue Volk Gottes, als die wahren Nachfolger, weiter unterstreichen will.

Die aktuelle Funktion der Christen besteht also darin, wie himmlische Lichter auf der Welt zu leuchten (φαίνεσθαι). Wie sich Paulus diese Aufgabe verwirklicht denkt, geht aus anderem Zusammenhang hervor: vor allem ein Wandel, der der neuen Berufung der Christen würdig ist, ist von Bedeutung. In Röm. 13, 12 ermahnt der Apostel die Christen, die „Waffen des Lichtes" (τὰ ὅπλα τοῦ φωτός) anzuziehen, was in V. 14 damit gleichgesetzt wird, den Herrn Jesus Christus anzuziehen. Dieser Ausdruck enthält eine Ermahnung zu aktivem Nachahmen Christi und seiner Eigenschaften, wie sie u. a. in den Tugendkatalogen angedeutet werden. Einer ähnlichen Ermahnung begegnen wir in Eph. 5, 8 ff., wo die Christen aufgefordert werden, als „Kinder des Lichts" (τέκνα φωτός) zu wandeln (περιπατεῖν). Und als die Früchte dieses Lichtes werden Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit genannt. Im 1. Thess. 5, 5 werden die Christen als die Kinder des Lichtes und des Tages bezeichnet: sie sollen wach und nüchtern sein (γρηγορεῖν und νήφειν, V. 6), eingekleidet in den „Panzer des Glaubens und der Liebe" (θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης, V. 8) und ausgestattet mit „dem Helm der Hoffnung auf das Heil" (περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας). Aus diesen Beispielen geht hervor, dass die aktuelle Aufgabe der Christen, Lichter des Himmels in der Welt zu sein, einen Wandel „würdig des Evangeliums Christi" verlangt (Phil. 1, 27). Das heisst — wie aus der „Christushymne" und ihrem Kontext ersichtlich wird — dass man einen Wandel im Gehorsam, und damit auch in der Nachfolge Christi, zu führen hat. Es geht jedoch aus dem Zusammenhang hervor, dass der Apostel nicht ausschliesslich diese aktuelle Lichtfunktion der Christen im Sinne hat. Nicht nur der „Jetzt-Aspekt" der Nachfolge dominiert. Zu diesem letzteren gehört das Festhalten am Worte des Lebens (λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, V. 16). Aber gerade dieses Moment bildet doch in gewissem Grade einen Übergang von der Schilderung der aktuellen Nachfolge zum Gedanken an die Vollendung. Die Christen

müssen am Wort des Lebens festhalten bis zum „Tag Christi". Wenn daher der Apostel von den Philippern als von Himmelslichtern auf der Welt spricht, so steht diese Rede unter eschatologischem Vorzeichen.

Wir haben gefunden, dass V. 12 ff. vom Gedanken an den Gehorsam der Christen in der Nachfolge Christi beherrscht ist. Das Motiv des Gehorsams aus der „Christushymne" wird variiert und so ausgelegt, dass es auf die Situation der Philipper passt. Dabei werden auch Anspielungen auf die Schrift und die Evangelientradition mit den Ermahnungen assoziiert. Mit dieser Darstellung ist nun noch ein Gedankengang verbunden, nämlich derjenige, der sich mit des Apostels eigener Rolle in diesem Nachfolgeakt befasst. Schon in V. 12 begegnen wir einer Aussage über seine Stellung, die formell und inhaltlich eine Wiederaufnahme und Weiterführung des Gedankenganges in 1, 27 b ist. Der Apostel schreibt seinem Aufenthalt bei den Philippern in bezug auf deren Arbeit an ihrer Erlösung eine positive Bedeutung zu. Das heisst wohl, dass er als Gründer der Gemeinde und daher als „Vater" der Philipper (vgl. 1. Kor. 4, 15)[1] sie durch seine Anwesenheit unterstützen und sie in ihrem Kampf leiten kann. Sie können aus seinem Unterricht und seinem Benehmen für die Arbeit an ihrer Erlösung lernen. Denkt man an die pharisäische Vergangenheit von Paulus, so ist eine solche Auffassung der eigenen Aufgabe natürlich. Ein jüdischer Schriftgelehrter war der „Vater" seiner Jünger, er war für sie die Quelle der Erkenntnis und ihr grosses Vorbild[2]. Und Paulus nimmt, mutatis mutandis, seinen Gemeinden gegenüber eine ähnliche Haltung ein.

In unserem Abschnitt erhält jedoch die Vorstellung von der positiven Bedeutung der Anwesenheit des Apostels eine etwas eigenartige Verwendung. Die Philipper sollen nun noch mit mehr „Furcht und Zittern" an der Erlösung arbeiten, nun, wo Paulus abwesend ist. Der

---

[1] Wenn Paulus auf diese Weise seine eigene Rolle bei der Gründung der Gemeinden hervorhebt, bedeutet das keineswegs, dass er auf eigene Faust zu wirken glaubt. Sein „Gebären" der Korinther geschah ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Und im 2. Kor. 3, 3 wird die Korinthergemeinde als ἐπιστολὴ Χριστοῦ bezeichnet. Der Genitiv (gen. auct.) gibt Christus als den Gründer der Gemeinde an. Vgl. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (1961), S. 22.

[2] Siehe hierzu Gerhardsson, *Memory*, S. 181–189. Bezüglich Pauli Auffassung von sich selbst als Vorbild, siehe Eidem, Imitatio Pauli, in *Teol. stud. tillägnade* E. Stave (1922), S. 67–85, idem, *Det kristna livet enligt Paulus* 1 (1927), S. 270–288, D. M. Stanley, „Become imitators of me", *Bibl.* 40 (1959), S. 859–877, Gerhardsson, *op. cit.*, S. 292 ff., W. P. de Boer, *The Imitation of Paul* (1962).

Gedankengang ist der: wenn der Apostel abwesend ist, müssen die Adressaten noch eifriger arbeiten, denn nun fehlt ihnen die unmittelbare Unterstützung im Kampf[1]. Wir begegnen hier einer Art von spiegelverkehrter Anwendung der infragestehenden Vorstellung[2].

Wenn die Philipper den Anweisungen des Apostels folgen und im Gehorsam ausharren, so gereicht dies Paulus zum Ruhm (καύχημα) am Tage Christi (V. 16). Die Gemeinde ist „sein Werk" und legt deshalb auch Ehre für ihn ein beim Erscheinen Christi (1. Thess. 2, 19; 2. Kor. 1, 14). Aussagen dieser Art zeigen, wie absolut die Abhängigkeit der paulinischen Gemeinden vom Apostel aufgefasst wird.

Dieser Eindruck von der zentralen Rolle des Apostels wird durch die weitere Darstellung noch mehr verstärkt. Die Standhaftigkeit der Philipper bis zum Tage Christi ist ein Beweis dafür, dass Paulus nicht vergebens bestrebt gewesen ist und nicht vergebens gearbeitet hat (οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα). Der Ausdruck kommt auch an ein paar andern Stellen bei Paulus vor: Gal. 2, 2; 1. Thess. 3, 5 (vgl. auch 2. Kor. 6, 1 f.). In Gal. und im 1. Thess. handelt es sich wie in Phil. um das Streben und die Arbeit des Apostels im Dienste der Mission. Die Stellen beziehen sich auf seinen Kampf um die neugegründeten Kirchen und deren Bestand. Terminologisch enthalten diese Aussagen Anknüpfungen an Is. 49, 4 (LXX), an die Klage des Knechtes des Herrn: κενῶς ἐκοπίασα καὶ εἰς μάταιον καὶ εἰς οὐδὲν ἔδωκα τὴν ἰσχύν μου. Diese Verbindung ist von grösstem Interesse. Denn es stellt sich die Frage, ob es sich nur um Allusionen in formellem Sinne handelt oder um mehr. Der Inhalt dieses Jesajatextes kann für den Heidenapostel Paulus auch von ganz spezieller Bedeutung gewesen sein, nämlich in bezug auf die eigene Sendung und die eigene Aufgabe. Es heisst in Is. 49, 1. 5, dass der Knecht schon im Mutterleib berufen worden sei. Die Vorstellung von einer solchen Auserwählung findet sich auch im apostolischen Bewusstsein Pauli (Gal. 1, 15; vgl. Jer. 1, 5 und weiter Röm. 1, 1. 5; 1. Kor. 1, 1). Von Ebed Jahve wird in V. 6 weiter

[1] K. Stendahl, The Called and the Chosen, in A. Fridrichsen u. a. m., *The Root of the Vine* (1953), S. 63–80 (67), macht im Anschluss an P. Ewald, *Der Brief des Paulus an die Philipper*[3] (1917), ad loc., geltend, dass die „gesteigerte" Aktivität bei den Philippern seinen Grund darin habe, dass Gott selbst in ihnen an Stelle des Apostels wirkt.

[2] Lohmeyer, *comm. ad loc.*, sagt, dass die Vollendung des Glaubens möglich ist nur in dem räumlichen Beisammen von Apostel und Gemeinde, und zwar um des Martyriums willen. Es ist schwer, irgendwelche Anhaltspunkte im Text für eine so weitgehende Deutung zu finden.

gesagt, dass sich seine Aufgabe nicht darauf beschränke, die Stämme Jakobs aufzurichten und die Verstreuten Israels wieder zurückzuführen. Er sei als Licht für die Heiden (εἰς φῶς ἐθνῶν) und als Heil bis an den Rand der Welt eingesetzt werden (τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν[1] ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Dass der Apostel in seinem starken Bewusstsein, der spezielle Apostel der Heiden zu sein, diese Worte auf sich selbst übertragen haben kann, ist äusserst wahrscheinlich. Jedenfalls sind viele seiner Aussagen über die eigene Stellung von der Art, dass sie Is. 49 und parallele Texte (z. B. Is. 42, 6) als Hintergrund haben können (siehe Röm. 1, 1–5; 2. Kor. 6, 2; Gal. 2, 1). Nach Apg. 13, 47[2] hat er auch ausdrücklich auf Is. 49, 6 (Is. 42, 6) hingewiesen, um seinen und Barnabas' Missionsauftrag zu legitimieren.

Die Hinweise, die hier gemacht wurden, deuten darauf hin, dass der Apostel in gewissem Zusammenhang seine eigene Aufgabe im Lichte der Ebed-Jahve-Texte sieht. Dies gibt uns das Recht, eine solche Gedankenverbindung auch für Phil. 2, 16 anzunehmen. Natürlich bedeutet das nicht, wie Windisch geltend machte, dass Paulus damit als Konkurrent zu Jesus auftreten will[3]. Jesus ist für Paulus begreiflicherweise Ebed Jahve im eigentlichen Sinne, was ja u. a. aus der Christushymne in Phil. 2 hervorgeht. Dass Paulus trotzdem die Ebed-Jahve-Aussagen auf sich und seinen Auftrag beziehen kann, beruht darauf, dass er sich als Christi Nachfolger und — kraft seines apostolischen Selbstbewusstseins — als imitator Christi im eigentlichen Sinne auffasst[4].

Dass er sich selbst als imitator Christi in besonderem Sinne auffasst, geht noch deutlicher aus V. 17 hervor (vgl. 2. Tim. 4, 6). Es handelt sich nun nicht mehr nur um seine Arbeit für andere. Er sieht sich selbst auch als ein Opfer für die Philipper und ihren Glauben. Die Konstruk-

---

[1] TM hat hier „meine Erlösung" (ישועתי).

[2] Vgl. Cerfaux, Saint-Paul et le „Serviteur de Dieu" d'Isaïe, in *Recueil* 2, S. 439–454. Siehe die kritische Darstellung bei Hooker, *Servant*, S. 115 f., welche doch allzu modern rationalistisch ist, um mit dem Zusammenhang, der hier vorliegt, zurechtzukommen. Eine Parallele zu dem starken Selbstbewusstsein des Apostels haben wir in 1QH: 9, 29–32, wo der Sprechende betont, dass er für seine Aufgabe schon im Mutterleib auserkoren war.

[3] H. Windisch, *Paulus und Christus* (1934), S. 137, spricht sogar davon, dass Paulus *grösser* als Jesus darsteht: „Dieser ist ja nur zu den Verlorenen in Israel gesandt Mt 15, 24; P. erfüllt die Sendung des Knechtes in vollem Masse, indem er ἐν τοῖς ἔθνεσι evangelisieren soll Act 26, 16 f.; Gal 1, 16."

[4] Vgl. unsere Darstellung unten, S. 274.

tion in V. 17 ist schwer durchschaubar. Es scheint jedoch am natürlichsten zu sein, ἐπὶ τῇ θυσίᾳ κτλ zu σπένδομαι zu führen und nicht zu χαίρω κτλ[1]. Das Begriffspaar θυσία καὶ λειτουργία fassen wir als eine Form von *hendiadyoin*[2] auf und übersetzen es mit „Opferdienst". Der Satz bedeutet dann, dass Paulus, auch wenn er (sein Blut) als Trinkopfer beim Opferdienst für den Glauben der Philipper vergossen wird, sich freut, sich mit ihnen allen freut[3]. Die Auffassung, die hier aus den Termini der Opferideologie spricht, ist die gleiche wie die, die in Kol. 1, 24 in so aufsehenerregender Weise auftritt[4]. Die Leiden des Paulus und sein evt. bevorstehender Märtyrertod kommen dem Glauben der Gemeinde zugute. Begreiflicherweise gibt es keine greifbare, rationale Verbindung zwischen dem Märtyrertod des Apostels und dem Glauben der Philipper (z. B. in der Weise, dass das Vorbild des Apostels, psychologisch gesehen, trostspendend gewesen wäre). Sein Leiden und sein Tod haben meritorische Wirkung[5]. Sie kommen auf „mystische" Art seinen Gemeinden zugute[6]. Paulus tritt damit in höchstem Sinne als imitator Christi hervor[7]. Wie Christus leidet er für andere. Die Freude die dabei den Apostel und die Philipper beseelt, ist wahrscheinlich ein bewusster Reflex derjenigen Haltung während Verfolgungen, die in Matt. 5, 10 ff. anbefohlen wird. Wenn man bedenkt, dass diese

---

[1] Die spätere Lösung wird unbedenklich von E. Haupt, *Die Gefangenschaftsbriefe*[7] (1902), ad loc., gewählt.

[2] Vgl. E. G. Gulin, *Die Freude im Neuen Testament* 1 (1932), S. 245, Anm. 2.

[3] Eine Übersicht verschiedener Deutungsmöglichkeiten, die von den Interpretatoren gewählt wurden, wird von Gulin, *op. cit.*, S. 248 ff., Anm. 2, gegeben. Vgl. auch H. Strathmann, Art. λειτουργέω, λειτουργία D., *Theol. Wörterb.* 4, S. 232–235. Eine gründliche Interpretation unseres Verses findet man bei A.-M. Denis wieder, La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit, *Rev. des sciences philos. et théol.* 42 (1958), S. 401–436, 617–656 (617–650).

[4] Die inhaltliche Ähnlichkeit mit Kol. 1, 24 bedeutet, dass man kaum der Deutung beipflichten kann, nach welcher der Glaube der Philipper das Opfer ausmacht, das dargebracht wird; vgl. die Andeutungen bei Strathmann, *ibid.*

[5] Diese Auffassung hat wohl seine nächste Parallele in der weit verbreiteten Auffassung innerhalb des Judentums von dem Leiden der Gerechten und dessen meritorischen Wirkung. Siehe Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 272 ff., E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (1955), S. 29–37, 64–110.

[6] Der Terminus πίστις darf in diesem Zusammenhang nicht allzu begrenzt verstanden werden, als nur auf das Glaubensleben der Philipper hinweisend. Das Wort steht hier auch als Bezeichnung für den status der Gemeinde, vgl. Gulin, *op. cit.*, S. 245 f.

[7] Die Leidensnachfolge findet man auch an anderen Stellen in Phil. klar angedeutet, am deutlichsten in 3, 10.

Aussage nahe mit derjenigen von den Christen als dem „Licht der Welt" zusammengehört (vgl. oben S. 269 f.), so wird dies noch glaubhafter.

2. Kor. 3, 18; 4, 4

Der Kontext

Die Eikonaussagen, denen wir im 2. Kor. 3, 18 und 4, 4 begegnen, sind direkte Niederschläge der zentralen Argumentation des Briefes. Auch sie enthalten Momente der Beweisführung, mit der sich Paulus durch den ganzen Brief hindurch befasst und die daraufhinzielt, die Hoheit und die Legitimität seines Apostolats zu dokumentieren. Wie I. Hermann[1] deutlich gezeigt hat, so kann man in diesem Zusammenhang in der Hauptsache drei Argumentationslinien feststellen, mit deren Hilfe der Apostel klarzulegen versucht, dass sein Apostolat seinen Grund in Christus selbst hat. Als erstes weist er auf seine Leiden hin und macht geltend, dass es Leiden Christi seien und dass ihn infolgedessen eine Leidensgemeinschaft mit Christus verbinde, dass er ein Diener Christi sei (siehe vor allem 11, 23–33; 6, 4–10; vgl. auch 4, 8 ff.; 12, 7 ff.). Sein zweites Argument berührt den Inhalt der Verkündigung. Paulus verkündigt *Christus* und nicht sich selbst (4, 5; 1, 19; vgl. auch 1. Kor. 2, 2). Und mit dem dritten betont er — oft in direkter Polemik gegen die Widersacher — seine absolute Abhängigkeit von Christus, seine Stellung ihm gegenüber als Knecht. Paulus bedarf keiner Empfehlungsschreiben von den Menschen wie seine Gegner (3, 1 ff.)[2], da die Kirche in Korinth sein „Christusbrief"[3] ist. Er kann mitten in all seiner Schwachheit beweisen, dass es Christus ist, der in ihm spricht (13, 3, vgl. V. 10).

Diese drei Gedankenlinien flechten sich während der ganzen Darstellung ineinander. In Kap. 3 erweitert sich jedoch die Perspektive. Paulus stellt sein Apostolat in dessen heilsgeschichtlichen Zusammen-

---

[1] Hermann, *Kyrios*, S. 20 ff. Zur modernen katholischen Auslegung unseres Textes siehe K. Prümm, Die katholische Auslegung von 2 Kor. 3, 17a in den letzten vier Jahrzehnten, *Bibl.* 31 (1950), S. 316–349, 459–482; 32 (1951), S. 1–24. Für eine allgemeine Analyse des ersten Teils des 2. Kor. siehe idem, *Diakonia Pneumatos* 2, 1 (1960).

[2] Zur Diskussion über die richtige Lesart in V. 2 siehe P. Corssen, Paulus und Porphyrios, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 19 (1919–20), S. 2–10 (7 f.), W. Baird, Letters of Recommendation, *Journ. of Bibl. Lit.* 80 (1961), S. 166–172.

[3] Vgl. die Argumentation im 1. Kor. 9, 2 f. Siehe auch 1. Thess. 1, 5–10.

hang. Er sieht seine diakonia und den neuen Bund in Gegensatz zum Amte Mose und dem alten Bunde[1]. Der alte war durch das Gesetz, den Buchstaben (γράμμα) geprägt, während der neue den Geist (πνεῦμα) als sein wirkendes Prinzip besitzt. Das bedeutet, wenn man die für Paulus charakteristische Sicht auf die Heilsgeschichte und die damit zusammenhängende Rolle des Gesetzes in Betracht zieht, dass die diakonia Mose den Tod bewirkte. Der Apostel jedoch und sein Auftrag stehen im Dienste des Lebens: „denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig", V. 6b (vgl. Röm. 5, 20; 7, 10 f.; 8, 2 f.; Gal. 2, 19; 3, 13 f.). Obwohl aber Moses und alles was er repräsentiert von der Christussituation her mit Notwendigkeit eine negative Beurteilung erfährt, ist sich der Apostel doch dessen bewusst, dass auch das Amt Mose von Gott geschaffen und von seiner Herrlichkeit (δόξα) geprägt war[2]. Aber es war ein Amt der Verdammnis (διακονία τῆς κατακρίσεως, V. 9), daher war seine Herrlichkeit eine begrenzte und vergängliche (vgl. V. 13) und kann nicht mit der überschwenglichen Herrlichkeit (V. 9 ff.) verglichen werden, die zum neuen Bund und zum Auftrag des Apostels gehört[3]. Die Überlegenheit des neuen Bundes kommt u. a.

[1] Für eine eingehendere Analyse der Partie 3, 6–17 siehe Hermanns Interpretation, *op. cit.*, S. 26–55, Jervell, *Imago Dei*, S. 173 ff. Der interessante Exkurs, den Paulus in bezug auf das jüdische und christliche Verständnis der Schrift in V. 14–16 macht, wird von Gerhardsson, *Memory*, S. 285 f., analysiert. Siehe weiter unsere Darstellung unten, S. 286 f. S. Schulz, Die Decke des Moses, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 49 (1958), S. 1–30, versucht in unserem Abschnitt einen vorpaulinischen, judenchristlichen Midrasch über Ex. 34 herauszuarbeiten — evt. von den judenchristlichen Gegnern des Apostels herstammend —, den Paulus nun mit polemischer Absicht kommentiere. Diese Annahme sollte die Dubletten und Unebenheiten des Textes erklären. Die aufschlussreiche und energisch verfochtene Interpretation bewegt sich jedoch — natürlicherweise — mit allzu unsicheren Faktoren, als dass man sie für irgendwie gesichert halten könnte. Was *wissen* wir z. B. über das vorpaulinische Judenchristentum?

[2] Jervell, *op. cit.*, S. 179, behauptet, dass der Apostel, wenn er von der δόξα spreche, die zum alten Bund gehörte, auf die Bedeutung „Vollmachtzeichen" anspiele. Auch das nahverwandte eikon könne in seiner hebräischen Form (דיוקנין) „Vollmachtsschreiben" bedeuten, was die Verbindung zwischen dem Empfehlungsbrief der Gegner und der mosaischen Torah erklären würde.

[3] Gewöhnlich wird οὐ δεδόξασται in V. 10 aufgefasst, als beziehe es sich auf die Herrlichkeit des alten Bundes. E. Hill versucht jedoch auf interessante Weise es so zu interpretieren, als beziehe es sich auf den neuen Bund. Das Verherrlichte ist (noch) nicht verherrlicht, wegen der überreichen doxa, siehe The Construction of Three Passages from St. Paul, *Cath. Bibl. Quart.* 23 (1961), S. 296–301. Die Schwierigkeit dieser Lösung liegt darin, dass die gegensätzliche Stellung der beiden Bünde verschwindet.

darin zum Ausdruck, dass der Apostel 'mit viel Freimütigkeit' (πολλῇ παρρησίᾳ, V. 12)[1] auftreten kann. Diese Freimütigkeit beruht vor allem auf der Hoffnung, seinem Amt sei andauernde Herrlichkeit beschieden[2]. Ein weiterer Grund dafür ist die Freiheit, die den neuen Bund kennzeichnet, V. 17. Freiheit bedeutet hier wohl nicht in erster Linie Befreiung von den Gesetzesvorschriften, sondern vor allem eine Befreiung von einem falschen Verständnis der Schrift (V. 14–16; vgl. Röm. 10, 1–4) — und damit von der Schuld: das Gesetz kann dem Menschen diese Schuld nachweisen (Kol. 2, 14; Eph. 2, 15; Röm. 8, 1 f.; Gal. 3, 13), aber dadurch wird er immer mehr in sie verstrickt (Röm. 7, 7 ff.; 10, 2 f.). Die in diesem Sinn aufgefasste Freiheit zeichnet den Bund des Geistes aus. Und damit ist auch gesagt, dass diese in die Christussphäre gehört. Denn „der Herr (Christus)[3] ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit" (V. 17).

Die Eikonaussagen

In diesem Zusammenhang macht Paulus von den Eikonvorstellungen Gebrauch, V. 18. In dem hymnenartigen[4] Abschnitt 4, 4–6 wird Christus als εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet[4], was uns das Recht gibt anzunehmen, dass das Bild, die εἰκών, von dem in V. 18 gesprochen wird und in welchen die Apostel (oder die Christen) verwandelt werden, auch Christus ist. Christus ist somit das Vorbild im beschriebenen Verwandlungsprozess.

Die Darstellung des Apostels in V. 18 kann nur auf dem Hintergrund des „midrasch" verstanden werden, den er in den früheren Versen zu Ex. 34, 28–35 gibt. Die Herrlichkeit des alten Bundes kam im Antlitz Mose zum Vorschein, als er auf Sinai mit Gott gesprochen hatte. Diesen Glanz konnten die Kinder Israels nicht aushalten (V. 7),

[1] Zum Inhalt des Begriffes παρρησία siehe E. Peterson, Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία, in R.-Seeberg-*Festschr.* 1 (1929), S. 283–297.

[2] Vgl. E. B. Allo, *Seconde Épître aux Corinthiens*[2] (1956), ad loc., und L. J. Koch, *Fortolkning til Paulus' andet Brev til Korinthierne* 1–3 (1914–17), S. 183.

[3] Zur Diskussion über die Frage, auf welche „Person in der Gottheit" sich der Terminus kyrios in V. 17 beziehe, siehe Hermann, *op. cit.*, S. 38 ff.; er betont mit Recht, dass der Ausdruck Christus meine. In bezug auf die Relation zwischen Christus und dem Geist siehe idem *op. cit.*, S. 43 ff.

[4] Der hymnische Stil dieser Verse wird von Jervell, *op. cit.*, S. 196 f., hervorgehoben, der im Anschluss an Ph. Carrington, *The Primitive Christian Cathechism* (1940), S. 83, Anm. 2, behauptet, dass wir es hier mit Elementen (oder Widerklängen) der Taufliturgie zu tun hätten. — Zum Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ siehe unsere Darstellung zu Kol. 1, 15, oben S. 188 ff.

daher hängte sich Moses eine Decke (κάλυμμα) vor sein Angesicht. Dies wird in V. 13 so interpretiert, als könnten die Kinder Israels durch diese Massnahme das Ende (das Ziel)[1] dessen, das aufhört, nicht sehen. Dieses Motiv kann in dem alttestamentlichen Texte nicht belegt werden, ist aber ein wichtiges Moment in der Darstellung des Apostel. Es trägt dazu bei, die Inferiorität des alten Bundes und dessen Repräsentanten hervorzuheben[2]. In der folgenden Auslegung wird die Decke vor dem Antlitz Mose von Paulus benützt, um die aktuelle Situation der Juden zu beschreiben. Dabei erhält der κάλυμμα-Begriff eine sehr freie Anwendung. Die Decke verhüllt den Juden den rechten Sinn der Schrift (V. 14). Sie hängt vor ihren Herzen, wenn Moses vorgelesen wird (V. 15). Erst „in Christus" wird die Decke weggenommen (V. 14. 16).

In V. 18 vergleicht dann Paulus die Lage der Apostel (und der Kirche) mit der Situation Mose und des alten Volkes Gottes. Nach dem Kontext liegt es auf der Hand, dass sich das Pronomen ἡμεῖς, trotz dem beigefügten πάντες[3], *primär* auf die Apostel bezieht, was begreiflicherweise nicht bedeutet, dass die übrigen Christen gemeinhin von demjenigen Verwandlungsprozess ausgeschlossen sein sollten, von dem hier die Rede ist (vgl. Röm. 8, 29; Kol. 3, 10). Vom Apostel und seinen Mitarbeitern heisst es weiter, dass sie mit „aufgedecktem

---

[1] In dieser eigenartig inhaltsreichen Aussage ist wahrscheinlich auch ein anderes Motiv vernehmbar. Dafür spricht die Wahl des doppeldeutigen Terminus τέλος, der sowohl „Ende", „Schluss", als auch „Vollendung", „Ziel" bedeutet. Vgl. dazu Röm. 10, 4, wo von Christus gesagt wird, er sei das τέλος des Gesetzes, und wo somit derselbe doppelte Gehalt vorliegt. Die Aussage in V. 13 kann daher eine doppelte Bedeutung haben: 1. Die Kinder Israels sollten das Ende dessen, was zum Verschwinden bestimmt war, nicht sehen. 2. Sie sollten dessen End*ziel* (= Christus) nicht erleben. Vgl. H. Odeberg, *Pauli brev till korintierna* (1944), ad loc., der ohne Einschränkung die zweite Interpretation unterstützt. Man kann aber vom Inhalt „Ende", „Schluss" kaum vollkommen absehen, wenn man den Kontext beachtet. Eine ähnliche Auslegung wie diejenige O:s finden wir auch bei Schulz, *art. cit.*, S. 22.

[2] Vgl. Schulz, *art. cit.*, S. 8: „Wenn diese (die Auffassung des Paulus über die Absicht der Decke) auch nicht unbedingt dem alttestamentlichen Wortlaut widerspricht, so aber unzweifelhaft der Absicht von Ex. 34, 29 ff."

[3] Es ist begreiflicherweise sehr verlockend, πάντες als ein bewusst kontrastierendes Element zum Bericht über Moses, der allein vor Gott treten durfte, aufzufassen und das Wort somit so zu verstehen, als bezüge es sich auf alle Christen. So die meisten Kommentatoren. Vgl. weiter Schulz, *art. cit.*, S. 21, Jervell, *op. cit.*, S. 184, Hermann, *op. cit.*, S. 55. Diese Deutung widerspricht jedoch dem Kontext.

Angesicht" (ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ) wie in einem Spiegel die Herrlichkeit Jahves erblicken (τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι). Mit der Rede vom „aufgedeckten Angesicht" spielt Paulus auf einen Umstand an, der klar aus dem Exodustext, aber nicht deutlich aus dem „midrasch" des Apostels hervorgeht. Wenn Moses vor Jahve trat, nahm er die Decke fort, er schaute Gott mit aufgedecktem Gesicht (Ex. 34, 34 f.). Das Schauen bei Paulus ist somit eine Parallele zu Moses' Schauen der Gottesherrlichkeit und deren Spiegelung in ihm, nicht eine Parallele zum Schauen der Herrlichkeit Mose durch die Israeliten, dem sie jedoch nicht gewachsen waren[1]. An diesem Punkt gibt es somit eine Übereinstimmung zwischen den Aposteln (und den Christen) und Moses. Das Verb κατοπτρίζειν kann in seiner medialen Form primär mit „schauen", „sehen", „betrachten (wie) in einem Spiegel" übersetzt werden. Die doxa, das Objekt dieses Schauens, ist die Herrlichkeit Christi, was später aus 4,4 hervorgehen wird. Das doppeldeutige κυρίου deutet jedoch — zusammen mit einer Menge sachlicher Indizien — an, dass die doxa Christi mit derjenigen Gottes identisch ist[2]. Die mediale Form des Verbes bringt es mit sich, wie eben hervorgehoben wurde, dass es eher mit „schauen (wie) in einem Spiegel", denn als mit „spiegeln", „widerspiegeln" übersetzt werden muss[3]. Doch braucht man in diesem Kontext nicht allzu

[1] Man kann gegen diese Interpretation, wie es bisweilen geschieht, nicht einwenden, dass der Text nicht hervorhebe, dass Moses Gott *sehe*, sondern dass es sich in seinem Falle um ein λαλεῖν mit Jahve handle, weshalb stattdessen eine Kontrastierung des Schauens vom Gesicht Mose durch die Israeliten und des Schauens vom Gesicht Jesu durch die Christen vorliege. Vgl. H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*[9] (1924), ad loc. Abgesehen davon, dass das Schauen von Gott durch Moses unausgesprochen im Exodustext liegt, gibt es ja wohlbekannte, alttestamentliche Traditionen, die es als ein Privilegium für Moses hervorheben, dass er Jahve sah und mit ihm von Angesicht zu Angesicht verkehrte. Siehe Num. 12, 8 (LXX): στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἴδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν. Auch in Ex. 33, 11 handelt es sich um einen Umgang mit Gott, der an und für sich ein Schauen Gottes in sich schliessen musste, und in V. 17 ff. sieht Moses die doxa Jahves. Vgl. auch Deut. 34, 10. Diese Traditionen — die Paulus wohlbekannt waren — müssen bei der Interpretation von des Apostels Gebrauch von Ex. 34 auch berücksichtigt werden. Zu den Widersprüchen innerhalb der alttestamentlichen Tradition in diesem Punkt siehe Pedersen, Israel 2, S. 648 f.

[2] Vgl. H. Kittel, *Herrlichkeit*, S. 199 f.

[3] Vgl. Hugedé, *Métaphore du miroir*, S. 20 ff., Jervell, *op. cit.*, S. 184 f., (jedoch zurückhaltend), Hermann, *op. cit.*, S. 55. Unter den modernen Exegeten ist die Bedeutung „widerspiegeln", „abspiegeln" am energischsten von J. Dupont verfochten worden: Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après II Cor., III, 18,

scharf zwischen medialer und aktiver Bedeutung zu trennen. Der nahe Anschluss an den Mosesbericht in Ex. 34 deutet darauf hin, dass auch die Widerspiegelung der Herrlichkeit des Herrn dem Apostel bewusst gewesen sein muss, als er zum selten vorkommenden Verb κατοπτρίζεσθαι griff[1].

In dieser Annahme wird man von der darauffolgenden Darstellung bestärkt. Der Apostel sagt, dass 'wir verklärt werden in dasselbe Bild von Herrlichkeit zu Herrlichkeit' (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν)[2]. Das Schauen der doxa des Herrn bringt somit eine Umgestaltung, eine Verwandlung mit sich. Die Apostel werden in denselben eikon verwandelt. Dieser ist nach 4, 4 mit Christus identisch. Es wird also die Verwandlung in Christusebenbildlichkeit beschrieben. Wie wir früher gesehen haben, gehören eikon und doxa auf das engste zusammen, sind aber nicht ganz identisch[3]. Die Verwandlung in Christusebenbildlichkeit bedeutet dann auch Teilhabe an seiner doxa. Auch hier besteht somit Übereinstimmung mit dem Mosesbericht. Genau wie der Umgang mit Jahve Moses' Aussehen verwandelte und ihn teilhaben liess an der doxa des Herrn, so empfangen die Apostel von der Herrlichkeit, die Christus gehört. Erst im Ausdruck ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν[4] haben wir ein Kontrastelement zu Moses. Das neue Amt und der neue Bund gewinnen an Herrlichkeit, während die doxa Mose vergänglich war. Wir befinden uns, wie ersichtlich wird, aufs neue im Zentrum der Problematik, die den ganzen Abschnitt beherrscht: die Relation zwischen dem Amt der Apostel

---

Rev. Bibl. 56 (1949), S. 392–411. Dieser Auffassung des Verbes schliesst sich auch Spicq an, *Dieu et l'homme*, S. 196, Anm. 1. Zur Diskussion über diese Auffassung siehe Hugedé, *op. cit.*, S. 24 ff.

[1] Zur Frage des Verhältnisses zwischen 2. Kor. 3, 18 und dem Bildwort vom Spiegel im 1. Kor. 13, 12 siehe Dupont, *art. cit.*, S. 408 f.

[2] Zur Konstruktion τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ohne εἰς oder κατά siehe Blass-Debr., § 159, 4, Anh. Vgl. auch das von A. Plummer, *The Second Epistle of St Paul to the Corinthians* (1915), ad loc., gesammelte Parallelmaterial.

[3] Siehe oben, S. 184 ff.

[4] Der Ausdruck ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν bezieht sich auf ein kontinuierliches Verherrlichen des Menschen. Vgl. A. Fridrichsen, Scholia in Novum Testamentum, *Sv. Exeg. Årsbok* 12 (1947), S. 140–147 (142 f.). F. hebt hervor, dass der Ausdruck entweder einen kontinuierlichen Prozess oder eine Steigerung bezeichne. Er ist sehr geneigt, der ersten Alternative den Vorzug zu geben. — Die Rede von der Verwandlung dürfte jedoch implizieren, dass diese sich auf ein Ziel richte, etwas dass in diesem Fall eine immer grössere Verherrlichung in sich schliessen muss. Siehe Plummer, *comm. ad loc.*

und dem des alten Bundes. Dadurch dass das Amt des neuen Bundes und dessen Träger von Herrlichkeit zu Herrlichkeit verwandelt werden, ist seine Überlegenheit gegenüber Moses und seinem Amt bewiesen, ein Thema, das Paulus von V. 6 an variiert. Im abschliessenden Satz wird der Grund zu und die Art dieser immerwährenden Verwandlung angegeben: sie vollzieht sich auf eine Weise, die „natürlich ist[1], wenn sie vom (erhöhten) Herrn, der Geist ist, ausgeht"[2] (vgl. V. 17). Der beschriebene Verwandlungsprozess wird von Christus selbst bewirkt, er leitet das Geschehen durch seinen Geist. Die abschliessende Erwähnung des Geistes und seiner Rolle am Schluss hebt den qualitativen Unterschied zwischen dem alten und dem neuen Bund, zwischen dem Amte von Moses und dem von Paulus (vgl. V. 6) endgültig hervor.

Die Darstellung, die hier vom Gedankengang des Apostels gegeben wurde, bedarf einiger komplettierender Kommentare. Der erste gilt dem Pronomen αὐτήν und dessen Funktion. Dass der Apostel (und die Christen) in denselben eikon verwandelt werden, bedeutet vor allem, dass sie Ähnlichkeit mit der δόξα κυρίου erlangen, die sie schauen. Das Pronomen αὐτήν drückt in diesem Fall aus, doxa und eikon seien identisch. Wie wir früher konstatiert haben, gehören die beiden Begriffe auf das engste zusammen, daher werden sie einander in gewissen Zusammenhängen gleichgesetzt (siehe oben S. 185 f.). Es lässt sich jedoch auch denken, dass die Anwendung des Pronomens auf dem Vorkommen des Verbes κατοπτρίζεσθαι beruht, das in sich die Vorstellung von einem Spiegel als Mittel des Sehens bewahrt hat[3]. Der Eikonbegriff ist selbstverständlich mit den Vorstellungen vom Spiegelbild als Ebenbild eng verknüpft. Man kann daher annehmen, dass das Pronomen αὐτήν ausdrücken soll: „wir werden in dasselbe Bild ver-

[1] Es gibt bei den Kommentatoren viele Vorschläge zur Ausfüllung der Satzverkürzung. Eine Komplettierung, die sich verteidigen lässt, präsentieren u. a. Lietzmann–Kümmel, *An die Korinther I–II*[4] (1949), ad loc., die nach καθάπερ ein εἰκός ἐστιν beifügen.

[2] Vgl. Hermann, „wie es dem als Pneuma wirkenden Herrn gemäss ist", *op. cit.*, S. 56. Der Genitiv πνεύματος wird mit Vorteil als Apposition im gleichen Kasus aufgefasst, was dem Inhalt in V. 17 entspricht. Siehe dagegen Windisch, *comm. ad loc.*, der auch andere Interpretationsmöglichkeiten angibt.

[3] Siehe die Darstellung bei Hugedé, *op. cit.*, S. 22 ff., vor allem die Beleg- und Literaturhinweise in Anm. 1. In bezug auf das mehr oder weniger relevante Vergleichsmaterial, das zu unserem Text angeführt zu werden pflegt, siehe vor allem R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (1916), S. 242–255, 262.

wandelt", wie dasjenige, das wir im Spiegel sehen. „Bild" ist dann als eikon aufzufassen, d. h. als Christus (vgl. 4, 4)[1]. Begreiflicherweise berühren sich die beiden Interpretationsvorschläge. In gewissem Sinne verleiht aber der zweite der Aussage grössere Präzision. Das Schauen ist ein Betrachten von Christus selbst und seiner doxa. Es ist eine Verwandlung in Ebenbildlichkeit mit ihm. Und diese Verwandlung vollzieht sich dadurch, dass der Mensch mit der doxa, die Christus (= eikon) gehört, ausgerüstet wird[2].

Ein zweites Moment in unserem Abschnitt bedarf ebenfalls der näheren Untersuchung: die Vorstellungen von der Art und Weise der Verwandlung. Reitzenstein[3] hat, wie bekannt, mit Hilfe einer Vielheit von Material aus dem hellenistischen Gebiet zu zeigen versucht, dass wir es hier mit dem Beispiel einer weitverbreiteten Vorstellung zu tun haben: die Menschenseele erblickt in einem himmlischen Spiegel sich selbst und die Gottheit, und durch dieses Schauen verwandelt sie sich in ein Ebenbild des göttlichen Spiegelbildes. Diese Interpretation, die viele Vertreter hat, ist — mindestens als absolute Erklärung — wahrscheinlich ein Umweg zum Verständnis. Der Verwandlungsprozess, den Paulus beschreibt, lässt sich auf dem Hintergrund von Ex. 34 und ähnlichen Texten begreifen. Durch seinen Umgang mit Gott, von Angesicht zu Angesicht, wurde Moses verwandelt. Es war eine wunderbare Transformation, die Gott und sein כבוד bewirkte. Dass diese alttestamentliche Vorstellung von der Möglichkeit einer mirakulösen Metamorphose auch an andern Stellen in der Urkirche lebendig war, geht aus der synoptischen Tradition von der Verklärung Jesu hervor (Matt. 17, 1 ff. mit parr.). Es stellt sich im übrigen die Frage, ob Paulus nicht auch an den Bericht von den drei Jüngern, die

---

[1] Siehe Sap. 7, 26. Dort treten ἔσοπτρον und εἰκών als Wechselbegriffe auf. — Jervell, *op. cit.*, S. 185, spricht von der Vorstellung, „dass Christus der Spiegel, die Eikon, ist, worin die Gemeinde die Herrlichkeit schaut". — Es darf begreiflicherweise keine scharfe Distinktion zwischen Spiegel und Spiegelbild vorausgesetzt werden.

[2] Vgl. Hugedé, *op. cit.*, S. 29.

[3] Reitzenstein, *op. cit.*, S. 244 ff., idem, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*[3] (1927), S. 357 f. Weiteres Material (aber eine andere Beurteilung) ist bei J. Behm, Das Bildwort vom Spiegel 1. Korinther 13, 12, in Seeberg-*Festschr.* 1, S. 315–342, und bei Hugedé, *op. cit.*, S. 48–137, zu finden. Reitzenstein schliesst sich auch W. Bousset an, *Kyrios Christos*[2] (1921), S. 168, Anm. 3. Nach B. ist 2. Kor. 3, 18 ein typisches Beispiel für die „Vergottung durch Gottesschau", wie sie aus der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit bekannt ist.

auf dem „heiligen Berg" die Herrlichkeit Jesu erblicken (2. Petr. 1, 16 ff.), anknüpft, wenn er sagt, dass die Apostel die Herrlichkeit des Herrn (τὴν δόξαν κυρίου) schauten[1]. Es sind allerdings auffallende Unterschiede zwischen dieser Tradition und unserem Text vorhanden. Der wichtigste ist wohl der, dass bei den Synoptikern die drei Jünger keine Verwandlung erfahren. Die Berichte über die Verklärung weisen aber trotzdem derartige Berührungspunkte teils mit der Exodustradition teils mit unserem Text auf, dass sich der Gedanke vertreten lässt, diese hätten dem Apostel bei dessen Auslegung des Mosestextes als Zwischenglied gedient. Beziehungen zwischen Ex. und Matt. 17, 1 ff. mit parr. sind offensichtlich vorhanden. Die Verklärung Jesu vollzieht sich — mit der Verwandlung Mose übereinstimmend — auf einem hohen Berg. Der Bezug zum AT wird weiter dadurch unterstrichen, dass Moses, der Träger der Torah, bei der Transfiguration Jesu in Gesellschaft von Elia, dem Repräsentanten der Prophetie, auftritt. Nach Luk. offenbaren sie sich in Herrlichkeit (ἐν δόξῃ, 9, 31)[2]. In der Exodustradition wird geschildert, wie die Herrlichkeit Jahves das Antlitz Mose zum Leuchten brachte. Die Evangelisten berichten dasselbe von Jesus. Sein Angesicht schien wie die Sonne. Bei Luk. wird ausdrücklich erwähnt, dass die Jünger seine Herrlichkeit (τὴν δόξαν αὐτοῦ, 9, 32) sahen — genau wie die Israeliten die Herrlichkeit Mose. Derselbe Evangelist spricht auch davon, dass sie (Jesus, Moses und Elia) in die Wolke stiegen (9, 34). Dies ist eine Wiederaufnahme des Geschehens auf Sinai, wo Moses auf den Befehl Gottes mitten in die Wolke auf den Berg ging, um das heilige Gesetz Gottes in Empfang zu nehmen (Ex. 24, 18).

Es existieren aber auch, wie früher hervorgehoben wurde, Ähnlichkeiten zwischen der Schilderung von Christi Verklärung bei den Synoptikern und der Darstellung Pauli im 2. Kor. 3, 18–4, 6, Ähnlichkeiten, die nicht nur auf der Relation der beiden zum Exodustext beruhen dürften. Es kann z. B. eine gewisse Verwandtschaft in bezug auf die Terminologie konstatiert werden. Die Termini μεταμορφοῦσθαι, λάμπειν und δόξα sind den Verklärungsberichten und unsrem Text gemeinsam, sie fehlen aber in Ex. 34. (Dort liegen jedoch verschiedene

[1] Eine Anspielung auf diese Tradition liegt möglicherweise auch in Joh. 1, 14, vgl. 17, 22. 24, vor. Zur Frage des Verhältnisses zwischen der Tradition über die proleptische doxa Jesu und der Vorstellung über seine endgültige Verherrlichung siehe Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, S. 292–302.

[2] Vgl. E. J. Tinsley, *The Imitation of God in Christ* (1960), S. 161 f.

Formen des Verbes δοξάζειν vor.) Vergleicht man die Verklärungstraditionen mit unsrem Text vom inhaltlichen Standpunkt her, so findet man auch da einige Übereinstimmungen. Paulus spricht von einem Schauen der δόξα κυρίου, 3, 18, vgl. Luk. 9, 32. Auch er redet von der Herrlichkeit im Angesichte Christi (ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, 4, 6, vgl. Matt. 17, 2). Wie bei den Synoptikern wird von einer Verwandlung berichtet, einem μεταμορφοῦσθαι, dieses Mal in bezug auf die Apostel. Dieser Vorgang ist möglicherweise als eine Replik auf die Verklärung Christi aufzufassen, als Ausdruck für die Verbundenheit der Jünger mit Christus, als Zeugnis für deren Nachfolge.

Wie es sich nun aber auch verhält mit den eventuellen Anspielungen des Apostels auf die Verklärungsberichte, so zeigt sich doch, wenn man die Exodustradition miteinbezieht, dass es durchaus möglich ist, die Verwandlung im 2. Kor. 3, 18 vollkommen zu verstehen, ohne zu Vergleichsmaterial aus anderem, abgelegenerem Gebiet zu greifen.

Wenn wir somit feststellen können, dass das Faktum der Verwandlung von der alttestamentlich-jüdischen und der urkirchlichen Tradition her erklärt werden kann, so bleibt uns doch die Frage nach der Terminologie, die der Apostel verwendet. Wie wir gesehen haben, weist sie grosse Ähnlichkeiten mit derjenigen des Exodusberichtes und der Schilderungen von der Verklärung Christi durch die Synoptiker auf. Das Vorkommen des Terminus' κατοπτρίζεσθαι kann jedoch nicht von daher verstanden, seine Anwendung in diesem Zusammenhang nicht mittels des jüdischen Materiales erklärt werden. Es ist deshalb wahrscheinlich, dass Reitzensteins Lösung insoweit richtig ist, als der Apostel hier wirklich einen Terminus verwendet, den sowohl er als auch die Korinther von ihrer hellenistischen Umgebung kannten. Daraus folgt nun nicht mit Notwendigkeit, dass die damit verbundenen Vorstellungen von einem mystischen Schauen, das per se die Verwandlung des Schauenden wirke, für den Apostel aktuell waren. Die kurze Aussage im 2. Kor. 3, 18 erlaubt keine so weitgehenden Schlussfolgerungen[1]. Sie kann, wie früher hervorgehoben wurde, von der Tradition her, von der Paulus am meisten abhängig ist, vollends verstanden werden[2].

---

[1] Vgl. Behm, *art. cit.*, S. 335 f. Siehe auch H. Kittel, *Herrlichkeit*, S. 205, Anm. 1.

[2] Dass Paulus hier in formaler Hinsicht an hellenistische Vorstellungen anknüpft, bedeutet begreiflicherweise nicht, dass man sagen kann, seine Abhängigkeit von diesen Vorstellungen sei *generell* formaler Natur. Einer solchen Vereinfachung des Problemes begegnen wir u. a. bei Hugedé, *op. cit.*, S. 188 f. Das Problem von dem

Die Art der Verwandlung

Wir haben geltend gemacht, das Faktum der Verwandlung im 2. Kor. 3, 18 sei von der Exodustradition und den synoptischen Schilderungen der Verklärung Jesu her verständlich. Noch ist aber die Art dieser Verwandlung näher zu präzisieren und die anthropologischen Konsequenzen weiter darzustellen. Im Exodustext geht es um eine äussere, physische Metamorphose des Angesichtes Mose. Bei den Synoptikern wird die Transfiguration Jesu gleichfalls als eine äussere, sichtbare Verherrlichung geschildert. In beiden Fällen werden die Verwandelten mit himmlischem Glanz, mit dem כבוד, mit der δόξα, die der himmlischen Welt angehört, ausgerüstet[1].

Begreiflicherweise meint Paulus nicht eine äussere Verwandlung in *diesem* Sinne, wenn er von einem aktuellen Steigen von Herrlichkeit zu Herrlichkeit seiner Mitapostel und seiner selbst spricht. Und doch wäre sein Gedankengang falsch gezeichnet, wenn man von der Voraussetzung ausginge, er habe nur eine innere, unsichtbare Verwandlung im Auge[2]. Aus dem 2. Kor. 3, 18 geht hervor, dass die Verherrlichung auf das engste mit der Wirksamkeit des Geistes zusammengehört. Wir werden daher kurz die Relation zwischen doxa und pneuma

---

Verhältnis des Apostels zum Hellenismus ist bedeutend komplizierter als so. Gerade aber in *diesem* Zusammenhang gibt es keinen Grund, mit mehr als einer formalen Anknüpfung zu rechnen, da der Mosesbericht den Gedankengang des Apostels dominiert.

[1] Zur Frage des neutestamentlichen doxa-Begriffes, dessen Gehalt und Entwicklungsgeschichte, siehe, ausser G. Kittel, Art. δόξα, *Theol. Wörterb.* 2, u. a. Schneider, *Doxa*, H. Kittel, *op. cit.* Über diese Spezialarbeiten hinaus wurde der doxa-Begriff in den letzten Jahrzehnten kürzer behandelt in Untersuchungen auf angrenzenden Gebieten, so z. B. bei Riesenfeld, *op. cit.*, S. 97–114, und Jervell, *Imago Dei*, S. 100–103, 175–183.

[2] Einer solchen Fehlinterpretation macht sich H. Kittel, *op. cit.*, S. 204 ff., schuldig. Er verbindet nämlich doxa und dikaiosyne so stark, dass sie (fast) identisch werden (siehe unten, S. 286, Anm. 2). Dieser spiritualisierenden Interpretation schliesst sich Jervell, *op. cit.*, S. 189 ff., an: Paulus ziele in seiner Rede von der doxa des neuen Bundes auf nichts Anderes als auf die Gerechtigkeit. Natürlich ist dies insofern richtig, als dikaiosyne den neuen Bund auszeichnet und auch das Amt der Apostel. Aber die Gerechtigkeit ist doch nur ein wesentliches Moment derjenigen doxa, die zum neuen Bund und zum Apostolat gehört. Zum „sichtbaren" Teil der aktuellen Verherrlichung siehe unsere Darstellung unten, S. 287–291. An eine ethisch-religiöse Verwandlung denkt auch A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des Apostels Paulus*[2] (1956), S. 155. Siehe auch seine Kritik, S. 153 f., von Windischs „Paralleltheorie", *comm. ad loc.*

beleuchten. Dafür müssen wir einen Blick nach vorn auf die Darstellung in Kap. 4 werfen und gleichzeitig den vorangehenden Abschnitt einbeziehen. Wir können in bezug auf Kap. 4 von einer detaillierten Analyse des Gedankenganges absehen und uns damit begnügen, nur diejenigen Themen aufzugreifen, die für den Verwandlungsgedanken von unmittelbarer Bedeutung sind.

Wenn der Apostel in V. 3, 18 von einem κατοπτρίζεσθαι τὴν δόξαν τοῦ κυρίου spricht, so beabsichtigt er, damit auszudrücken, dass er und seine Mitapostel die Schrift recht verstehen, dass sie die Herrlichkeit Christi darin wahrnehmen und Christus darin vorausgesagt und geschildert finden. Dass dies das qualitativ Neue ihres Schauens ist, geht aus dem Kontext hervor[1]. Im Gegensatz zu den Aposteln (und den Christen) haben die Juden eine Decke vor ihren Herzen, wenn Moses vorgelesen wird (während des Gottesdienstes in der Synagoge), V. 15. Von „den Ungläubigen" (4, 4) heisst es ebenfalls, sie seien verblendet, so dass sie das Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi nicht sähen (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ). Das Evangelium wird hier als die totale Verkündigung Christi und Unterweisung über ihn aufgefasst und ist damit auch eine Enthüllung der eigentlichen Botschaft des AT:s (vgl. 3, 16, wo es heisst, die Bekehrung „zu dem Herrn" mache, dass die Decke weggenommen wurde)[2]. Diese Einsicht, dieses Vermögen, Christi Herrlichkeit zu se-

[1] Es ist schwer zu entscheiden, inwieweit Paulus in unserem Abschnitt an sein persönliches Christuserlebnis auf dem Weg nach Damaskus denkt. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass dieses Ereignis den selbstverständlichen Hintergrund zu seiner Darstellung bildet, da ja gerade dieses sein Erlebnis auch die Berufung zu seiner neuen diakonia war. Vgl. den Ausdruck (θεός) ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν (2. Kor. 4, 6) mit εὐδόκησεν ... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί (Gal. 1, 15), vgl. weiter Apg. 26, 13 εἶδον ... περιλάμψαν με φῶς, siehe auch Apg. 22, 11. Vgl. Schneider, *op. cit.*, S. 96.

[2] H. Kittel, *op. cit.*, S. 208 (siehe auch Anm. 1), ist der Auffassung, das Nennen des Evangeliums schliesse hier jeden Gedanken an doxa als konkrete, materielle Grösse aus. Da das Evangelium die Botschaft von der dikaiosyne sei, so bestehe „die Herrlichkeit" in nichts Anderem als in der Gerechtigkeit. Eine solche Spiritualisierung des doxa-Begriffes ist unnötig (vgl. oben, S. 187, Anm. 1). „Das Evangelium" in paulinischem Sinn kann übrigens nicht nur auf die nackte Botschaft von der dikaiosyne Gottes reduziert werden. Siehe E. Molland, *Das paulinische Euangelion* (1934), S. 66 ff. Das bedeutet dann, dass die Rede vom hellen Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi ausserordentlich viel mehr mit traditionellem Vorstellungsstoff geladen ist, als Kittel zugeben will. Zur Frage siehe auch N. A. Dahl, Art. Evangelium, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 581–589, und die dort verzeichnete Literatur.

hen, haben sich die Apostel nicht selbst erworben (3, 5). Sie sind Diener eines neuen Bundes, eines Bundes, der nicht Buchstabe, sondern Geist ist (3, 6. 17): daraus erwächst ihnen die Fähigkeit des Schauens. Es ist also der Geist, der es ihnen ermöglicht, die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel zu sehen.

Dieses Schauen, das in 4, 6 als γνῶσις bezeichnet wird[1], und seinen Grund in Gottes Erleuchtung der Apostel hat[2], führt zu immer grösserer Christusebenbildlichkeit. Die Verwandlung vollzieht sich von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, 3, 18). Sie schenkt dem Schauenden immer mehr von der Herrlichkeit Christi. Der Prozess schreitet stetig fort. Er besteht darin, dass der innere Mensch (ὁ ἔσω ἄνθρωπος)[3] Tag für Tag erneuert wird (ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, 4, 16; vgl. auch das gleichartige Geschehen, das in Kol. 3, 10, Eph. 3, 16; 4, 23; Röm. 12, 2 angedeutet wird). So weit ist die Umwandlung ein innerer, unsichtbarer Prozess[4]. Der Geist bewirkt ihn (nicht das Sehen per se), dank dessen der auferstandene Christus in seiner Kirche anwesend ist (3, 18c; Eph. 3, 16 f.; 4, 23).

Die Verwandlung vollzieht sich jedoch auch — in Übereinstimmung mit der Verherrlichung Christi — durch Leiden und Trübsal, welche also Reflexe der Leiden Christi sind[5]. Diesen Gedankengang entwickelt Paulus in 4, 7 ff. Einleitend knüpft er an früher Gesagtes an: an die eigene Ohnmacht und die Kraft Gottes. Er verwendet dabei das aus dem AT (Gen. 2, 7) stammende und dort — wie im Spätjudentum[6], u. a. in der Qumranliteratur — viel benutzte Motiv vom Men-

---

[1] Zum neutestamentlichen Erkenntnisbegriff siehe unsere Interpretation von Kol. 3, 10 und die dort angeführte Literatur, S. 200 ff.

[2] Die Analogie mit dem Schöpfungsbericht in Gen. 1 zeigt, welches Gewicht Paulus dem Prozess, den er beschreibt, zumisst. Vgl. N. A. Dahl, Christ, Creation, and the Church, in *The Background of the New Testament and its Eschatology*. In Honour of C. H. Dodd (1956), S. 422–443 (435 f.).

[3] Über die Identität des „inneren" Menschen mit „dem neuen Menschen" siehe unsere Darstellung zu Kol. 3, 10, S. 199 f.

[4] Zur ethischen Prägung dieser Erneuerung siehe unsere Auslegung von Kol. 3. 10 und Eph. 4, 24, S. 200 ff., 225 ff.

[5] Zu dieser Auffassung im allgemeinen siehe A. Steubing, *Der paulinische Begriff „Christusleiden"* (1905), J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus* (1929), besonders S. 48–74, Schelkle, *Passion*, S. 217–238, Wikenhauser, *Christusmystik*, S. 103–109, vgl. J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt* (1956), S. 154–202.

[6] Gen. R. 14, 7; zur Frage vgl. Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 313.

schen als einem Wesen aus Staub, einem Tonkrug (σκεῦος ὀστράκινος)[1], und hebt damit die eigene Hinfälligkeit hervor. In diesen zerbrechlichen irdenen Gefässen, d. h. in den Personen der Apostel, liegt der Schatz (ὁ θησαυρός) bewahrt, damit das wunderbare Handeln Gottes voll offenbart werde. Der Schatz ist das Evangelium (4, 3 f.; ja, zutiefst gesehen, Christus selbst, 4, 5) mit seiner überschwenglichen doxa, ebenso aber auch die Einsicht (γνῶσις, 4, 6) in das Evangelium, diejenige Kenntnis, die ein Resultat des Wirkens des Geistes ist[2]. Beim Verkünden des Evangeliums wird der schwache Tonkrug abgenützt und zerbrochen[3]. Paulus schildert diesen Vorgang in V. 8 f. mit eindrücklichster Dialektik. Aus V. 10 ff. geht klar hervor, dass die Trübsale der Apostel nichts anderes als Momente in der Metamorphose sind, die in 3, 18 angedeutet wird. Sie verwandeln die Apostel in Christusebenbildlichkeit. Die Apostel tragen die Tötung, das „Sterben Jesu" (τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ)[4] in ihrem Leib, was wohl bedeuten soll, dass sie in ihrer diakonia gegenüber dem neuen Bund Leiden ertragen, die denjenigen Christi ähnlich sind. Paulus betrachtet ja Leiden und Todesgefahr als Ausfluss der Todesmacht, ὁ θάνατος (vgl. 2. Kor. 1, 9 f.; 11, 23). Dieses Wegsterben hat zur Aufgabe (ἵνα, V. 10. 11), das Leben Jesu im Körper der Apostel zu offenbaren. Das Leben Jesu (ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ)[5] wird hier als Bezeichnung für die wunderbare Exi-

[1] In der Qumranliteratur siehe u. a. 1QS: 11, 21 f.; 1QH: 1, 21 f.; 3, 20 f.; 4, 29; 10, 3 ff. 20; 11, 3. 20; 12, 24 ff. 31; 13, 15 f.; 18, 11 ff.

[2] An und für sich liegt es nahe, ὁ θησαυρός in 4, 7 aufzufassen, als beziehe es sich auf die διακονία der Apostel, 4, 1; vgl. die formalen Ähnlichkeiten zwischen den beiden Versen: ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην (4, 1) — ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον (4, 7). Es hat jedoch innerhalb der dazwischenliegenden Textpartie eine gewisse Verschiebung der Interessekonzentration stattgefunden: nämlich von der diakonia der Apostel zur Aufgabe dieses Amtes, zum Evangelium. Das Evangelium der Apostel ist (nur) denjenigen verdeckt, die verloren werden (V. 3), diese sehen das helle Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi nicht (V. 4), welches übrigens als „der Herr Christus Jesus" bezeichnet werden kann. Die Rede vom „Schatz", V. 7, dürfte sich daher in erster Linie auf das Evangelium beziehen, obschon auch der Dienst an diesem Evangelium im Blickfeld steht.

[3] Zu dem Leiden des Apostels im Dienste des Evangeliums siehe Kremer, *op. cit.*, S. 189 ff. Qwarnström will die Leidensaussagen des Apostels als eine Widerspieglung der Grundstimmung in Ps. 116, 10 sehen, und zwar wegen des Zitates in V. 13. Schon wenn man Rücksicht nehme auf V. 10b in Ps. 116 werde die Zitattechnik des Apostels begreiflicher, *Sv. Exeg. Årsbok* 22–23, S. 150.

[4] Vielleicht denkt hier Paulus an konkrete Spuren des Leidens, vgl. Gal. 6, 17. Siehe Windisch, *comm. ad loc.*

[5] Wir fassen τοῦ Ἰησοῦ als gen. qual. auf.

stenz verwendet, die ganz von Gott abhängig ist und die fortbesteht trotz aller Angriffe der Todesmacht. Wir bemerken, wie selbstverständlich der Apostel das Christusgeschehen als Muster für seine Schilderung der Apostelschicksale nimmt. Der beste Kommentar zu unserem Text gibt 2. Kor. 13, 4. Dort sagt Paulus, dass Christus aus (menschlicher) Schwachheit (ἐξ ἀσθενείας)[1] ans Kreuz geschlagen wurde, dass er aber aus der Kraft Gottes (ἐκ δυνάμεως θεοῦ) lebe. Auf dieselbe Weise, fährt der Aposel fort, sind wir, die Apostel, schwach in ihm, werden aber leben mit ihm aus der Kraft Gottes. Noch mehr wird das „Christusähnliche" der Situation der Apostel in 4, 12 betont. Es heisst dort, dass der Tod in den Aposteln wirke (ἐνεργεῖται), das Leben aber in den Korinthern[2]. Wir begegnen hier aufs neue dem Gedanken, der in den Termini der Opferideologie in Phil. 2, 17 zum Ausdruck kommt und am deutlichsten in Kol. 1, 24 zutage tritt, nämlich der, dass die Apostel für andere leiden, besonders für ihre eigenen Gemeinden. Ihre Leiden und Entbehrungen schenken andern Reichtum (2. Kor. 6, 10), so wie die Selbstaufopferung Christi (2. Kor. 8, 9); auf eine mystische, nicht rational erfassbare Weise, tragen die Leiden der Apostel zur Stärkung der Gemeinden bei. In dieser Leidensfunktion zugunsten anderer sind sie in exklusivem Sinne imitatores Christi und werden nach seinem Bild transformiert[3].

Die Verwandlung in Christusebenbildlichkeit geht somit über das Leiden. Man kann daher auch von einem sichtbaren Prozess reden. Denn es besteht kein Zweifel darüber, dass sich Paulus auf konkrete, körperliche Leiden bezieht, die endlich seinen äusseren Menschen (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος) niederbrechen werden, V. 16[4].

---

[1] Die Präposition ἐκ gibt hier den Grund, die Ursache des Geschehens an. Siehe Bauer, *Wörterb.*, Sp. 425 f., und die Beispiele, die dort gegeben werden.

[2] Es ist möglich, dass die Rede davon, dass die apostolischen Leiden auch für andere Bedeutung hätten, als ein Widerklang der Doppeldeutigkeit in der Verwendung des Verbes κατοπτρίζεσθαι in 3, 18 gesehen werden muss. Denn wenn auch dieses Verb hier primär mit „schauen wie in einem Spiegel" übersetzt werden muss, so ist doch der Gedanke an das Widerspiegeln (d. h. an die Vermittlung der Herrlichkeit des Herrn an andere) unwillkürlich darin eingeschlossen, nicht zuletzt wegen des dahinterliegenden Exodustextes.

[3] Der Zusammenhang zwischen dem Prozess, der im 2. Kor. 4, 7 ff. beschrieben wird, und den Eikonaussagen in 3, 18 und 4, 4 bewirkt, dass man nicht Eltester, *Eikon*, S. 133, und Jervell, *Imago Dei*, S. 214 f., 231, 252 f., zustimmen und den Terminus εἰκών generell nur den erhöhten Christus bezeichnen lassen kann.

[4] Auch dieses Zusammenbrechen des Körpers durch Leiden ist eine Konsequenz desjenigen Todes, der in der Taufe begann. Dies geht aus der engen Verbindung

Wie kann dann aber gesagt werden, dieser Verwandlungsprozess führe von Herrlichkeit zu Herrlichkeit? Eine vorläufige Antwort auf diese Frage zu geben, ist leicht. Paulus erwartet in Übereinstimmung mit alttestamentlicher, jüdischer und urkirchlicher Vorstellungstradition[1], dass seine Leiden zu einer *endgültigen* Verherrlichung führen werden. Der klarste Beleg für diese seine Erwartung ist seine Aussage in Phil. 3, 10, wo er von seiner Teilhabe an seinen (scil. Christi) Leiden (κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ) spricht und sich συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ nennt: er hofft also auf Teilhabe auch an der Auferstehung. Im 2. Kor. 4, 14 gibt er ebenfalls seiner Überzeugung Ausdruck, dass Gott, der den Herrn Jesus auferweckte, mit ihm auch „uns" auferwecken werde[2]. In Kap. 5, 1 ff.[3] spricht er — offenbar im Anschluss an seine Aussage in 4, 16 — davon, dass er nach dem Zusammenbruch des irdischen Hauses (des Körpers) einen Bau von Gott hat, der ewig (αἰώνιος), nicht mit Händen gemacht (ἀχειροποίητος) und im Himmel gelegen ist. Der Gedanke an diese himmlische Hütte kann mit der Aussage des Apostels in Phil. 3, 21 kombiniert werden. Nach dieser wird der vom Himmel kommende Christus 'unsern nichtigen Leib verwandeln' (μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) und ihn ähnlich lassen werden seinem verklärten Leibe (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ). Einem gleichartigen Gedanken begegnen wir auch in Kol. 3, 4, wo es heisst, dass die Christen bei der Parusie offenbart werden sollen mit Christus in Herrlichkeit (ἐν δόξῃ).

Der Gedanke, dass das Leiden zu einer endgültigen Verherrlichung führen werde, ist somit bei Paulus leicht zu belegen. Wieso aber kann der *aktuelle* Leidenskampf als eine Verwandlung von Herrlichkeit zu Herrlichkeit bezeichnet werden? Die Antwort auf diese Frage liegt in

---

zwischen dem ethischen Todeskampf (der unzweifelhaft als eine Fortsetzung des Tauftodes gesehen wird) und den Leiden hervor. Vgl. Spicq, *Dieu et l'homme*, S. 151 ff.

[1] Über diese selbstverständliche Verbindung zwischen Leiden und doxa sagt H. Kittel, *op. cit.*, S. 185, richtig: „Natürlich hat diese Korrelation erst bei den urchristlichen Schriftstellern durch den Kreuzestod Jesu eine letzte Konkretion erfahren. Aber sie ist nicht eigentlich neu; für die jüdische Apokalyptik war die Korrelation zwischen dem neuen Aeon und einer Zeit der Drangsal geradezu konstitutiv."

[2] Zum Ausdruck σὺν Ἰησοῦ siehe oben, S. 63 f., Anm. 2.

[3] Das einleitende οἴδαμεν deutet darauf hin, dass der Apostel nun auf früher vermittelte Unterweisung zurückgreift. Selbstverständlich gilt das, was er hier sagt, nicht nur für die Apostel, sondern auch für die Kirche als Ganzes.

dem, was schon gesagt wurde von des Apostels Überzeugung, dass seine Leiden zur endgültigen Verherrlichung führen werden. Dieses definitiven δοξάζειν ist der Apostel so gewiss, dass schon sein Leiden als ein Teilhaben an der doxa Christi betrachtet werden kann[1]. In seiner Trübsal befindet er sich auf dem Weg zur Herrlichkeit, den Christus vor ihm gegangen ist[2]. Wenn sein „äusserlicher Mensch" durch das Leiden zusammenbricht (4, 16), so ist dies ein sichtbarer Beweis dafür, dass er von Herrlichkeit zu Herrlichkeit steigt, dass er sich immer mehr der endgültigen Verherrlichung nähert[3]. Expressis verbis sagt unser Text nicht, dass es der Geist ist, der die treibende Kraft in diesem Leidenskampf ist, obschon dies in 4, 13 angedeutet wird. In Röm. 8, 15 ff. aber — dieser Text weist verschiedene Berührungspunkte mit dem unsern auf — ist es der Geist, der Zeugnis gibt „unserm Geist", dass wir Kinder Gottes sind, seine Erben und Christi Miterben, wobei der bezeichnende Zusatz gemacht wird: „wenn anders wir mit (ihm) leiden (εἴπερ συμπάσχομεν), auf dass wir auch mit zur Herrlichkeit erhoben werden (ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν)", V. 17.

Die Verwandlung nach dem Bilde Christi, wie sie im 2. Kor. 3, 18 beschrieben wird, ist somit sowohl ein unsichtbarer als auch ein sichtbarer Prozess. Wenn die Apostel die doxa Christi schauen, so bedeutet dies, dass sie Christus in der Schrift sehen, dass sie Kenntnis von ihm erhalten, d. h. eine geistige Einsicht, die nach paulinisch-urchristlicher Sicht und alttestamentlich-jüdischer Anschauung ihre Konsequenzen auf religiös-ethischem Gebiet haben muss. Das Schauen von Christi Herrlichkeit muss daher zu Ähnlichkeit mit Christus im „Innern", „Unsichtbaren" führen. Der Geist ist das wirkende Prinzip dieser Verwandlung. Der auf diese Weise erworbene Teil an der doxa Christi muss andern Menschen übermittelt werden. Beim Erfüllen dieses Auftrags begegnen die Apostel lauter Bedrängnissen und Leiden konkreter Natur. Sie verursachen den Zusammenbruch des „äusserlichen Menschen", was teils den eigenen „innerlichen

---

[1] Diese Zusammenschau von Leiden und Verherrlichung ist bekanntlich für das Johannesevangelium charakteristisch, siehe z. B. 12, 23; 13, 31.

[2] Vgl. A. Feuillet, Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes, *Rev. Bibl.* 66 (1959), S. 481–513 (493 f.).

[3] Eine solche Zusammenschau von Leiden und Verherrlichung ist verständlich, da ja die gesamte urchristliche Verkündigung den Tod und die Auferstehung *Jesu* als einen einzigen Komplex sieht. Vgl. Rengstorf, *Auferstehung*, S. 19–40.

Menschen" fördert (4, 16)[1], teils auf geheimnisvolle Weise ihren Gemeinden zugute kommt (4, 12). Dieser Leidensprozess ist der sichtbare Teil der Transformation in Ebenbildlichkeit mit Christus. Auch in diesem Geschehen ist der Geist die Kraft, welche im Menschen wirksam ist und ihm in seinem Leidenskampf hilft.

Das Wirken des Geistes führt den Menschen der Verherrlichung, dem Wiedererwerben der himmlischen doxa entgegen, die zur vollkommenen Gottesebenbildlichkeit gehört. Er ist gegenwärtig in demjenigen Akt, in dem dem Menschen die durch den Sündenfall verlorene Herrlichkeit wiedergeschenkt werden wird. Pneuma und doxa gehören daher auf das engste zusammen. Beide sind eschatologische Grössen[2]. Dass diese Zusammengehörigkeit von Geist und Herrlichkeit nicht irgendeine für Paulus allein eigentümliche Anschauung ist, geht aus andern neutestamentlichen Schriften hervor, vor allem aus dem 1. Petr. 4, 12 ff. Die Christen sollen sich umso tiefer freuen, je mehr (καθό) sie die Leiden Christi mitleiden dürfen, auf dass sie sich auch freuen können „zur Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit (ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ)", V. 13. Der Verf. sagt, sie seien selig zu preisen, wenn sie geschmäht würden, denn dann ruhe der Geist der Herrlichkeit, der Geist Gottes (τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα) auf ihnen, V. 14[3].

In den paulinischen Eikonaussagen, die wir bis jetzt behandelt haben, war Christus das Vorbild für den aktuellen Prozess, durch den der Mensch in Ebenbildlichkeit mit ihm (und Gott) verwandelt wird. Wir haben gesehen, dass die Taufe der „Ort" ist, wo die grundlegende Verwandlung stattfindet (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10). Aber das

---

[1] Dieses Ineinandersein von Zerstörung und Zuwachs wird — wenn auch von andern Ausgangspunkten her — von N. A. Dahl kommentiert: „That the life of the Church is, at the same time, marked by sufferings and temptations, and by renewal and growth, may seem to be paradoxical. But this paradox is only the reflection of the faith, that it is the crucified and resurrected Lord who is the beginning and archetype of the new creation", in *Background of the New Testament* (Festschr. Dodd), S. 441 f.

[2] Schnackenburg beschreibt in *Heilsgeschehen*, S. 199, das Verhältnis mit den Worten: „Das πνεῦμα verlangt danach, sein tiefstes Wesen als δόξα zu offenbaren." In bezug auf den Geist und dessen Relation zur endgültigen Verherrlichung vgl. die Bezeichnungen ἀπαρχή (Röm. 8, 23) und ἀρραβών (2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14).

[3] Die textkritischen Probleme dieses Textes haben für uns keine Bedeutung.

dort begonnene Geschehen soll sowohl in einer ethisch-religiösen Umformung nach dem Bilde Christi seine Fortsetzung erhalten (Kol. 3, 10; Eph. 4, 23; Phil. 2, 5–18; 2. Kor. 3, 18) als auch in einem Leidensprozess, der, in Übereinstimmung mit dem Leiden Christi, zu einer endgültigen Verherrlichung führen soll (2. Kor. 4, 7 ff.). Wir haben auch im Vorübergehen einige Texte berührt, die von der eschatologischen Gleichgestaltung mit Christus sprechen (Phil. 3, 10; 3, 21; Kol. 3, 4), da ja die schon behandelten Eikonaussagen gewisse Andeutungen von diesem Endziel enthalten. Wir werden nun abschliessender Weise ein paar Eikonstellen untersuchen, die direkter von der eschatologischen Verwandlung der Christen in Christusebenbildlichkeit sprechen. Und wir beginnen mit einem Text, der mit ungewöhnlicher Deutlichkeit den Verwandlungsprozess als Ganzes blosslegt, nämlich Röm. 8, 28–30.

Röm. 8, 28–30

Der Kontext

Der zu besprechende Abschnitt gehört auf das engste mit der vorangehenden Partie, V. 18–27, zusammen[1]. Er bildet den Abschluss der Darstellung des Apostels, wo er sagt, dass die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten im Vergleich zur Herrlichkeit (δόξα), die „an uns" offenbart werden soll (V. 18). Dieser Verherrlichung der Christen gilt die Sehnsucht der Kreatur (ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως, V. 19), da die Verwandlung der Christen deren Erlösung aus der Vergänglichkeit mit sich führen wird (V. 21)[2]. Aber auch die Christen selbst harren auf die Kindschaft, auf ihre Verherrlichung, auf die Erlösung ihres Körpers, V. 23. Dieses Ausharren wird ihnen durch den Geist erleichtert, den sie als Erstlingsgabe empfingen (ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος, V. 23), d. h. als eine Antizipierung der doxa, die sich an ihnen offenbaren wird[3]. Das bedeutet, dass der Geist ihnen in ihrer Schwäche beisteht (συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν, V. 26).

Mit seinen Aussagen in V. 28–30 will Paulus die Gewissheit unterstreichen, dass den Christen eine endgültige Verherrlichung zuteil wird. Er verankert sein Wissen um die definitive Erlösung in Gottes

---

[1] Vgl. die überzeugende Analyse bei O. Michel, *comm. ad loc.* Siehe auch F.-J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains* (1957), ad loc.

[2] Zur Vorstellung von den kosmischen Wirkungen des Falls und des Heils der Menschheit siehe Davies, *Rabbinic Judaism*, S. 38 f.

[3] τοῦ πνεύματος kann dann am besten als gen. part. aufgefasst werden. Vgl. Jervell, *Imago Dei*, S. 275.

ewigem Ratschluss, in seiner Vorbestimmung. Der Apostel versucht, seine Leser anzuleiten, das ganze Heilsgeschehen vom Standpunkte Gottes aus zu betrachten.

Das einleitende οἴδαμεν zeigt, dass der Apostel an etwas anknüpft, das er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt. Es handelt sich offenbar um Einsichten, die ihnen der grundlegende christliche Unterricht[1] vermittelte. In manchen Teilen stimmt der Inhalt dieses Unterrichtes mit der traditionellen Sicht der jüdischen Apokalyptik überein[2]. Der Ausdruck οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν muss wohl als andere Bezeichnung für die „Heiligen" (ἅγιοι) in V. 27 betrachtet werden. Der selten gebrauchte Terminus (1. Kor. 2, 9; 8, 3; vgl. Jak. 1, 12)[3] hat alttestamentlich-jüdische Prägung[4], wird hier aber als Bezeichnung für die Christen verwendet. Der Ausdruck τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεόν dürfte deshalb in diesem Zusammenhang mit τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸν θεόν ersetzt werden können[5]. Von diesen heisst es nun weiter, dass alle Dinge[6] ihnen zum Besten dienen, ihnen nämlich, die nach (seinem) Ratschluss

---

[1] Über den traditionellen Charakter unseres Textes siehe ausser den Kommentaren die Beobachtungen bei Jervell, *op. cit.*, S. 272.

[2] Was das Denken über die Vorausbestimmung innerhalb der jüdischen Tradition betrifft, siehe unten, S. 296 ff.

[3] Es ist bekannt, dass das Verb ἀγαπᾶν selten vorkommt, um die Liebe des Menschen zu Gott zu bezeichnen, siehe die Kommentarliteratur. Für den Apostel — sowie für die Urkirche im übrigen — ist diese Zurückhaltung in bezug auf das Reden von der Liebe der Christen zu Gott verständlich. Denn die Liebe des Menschen kommt durch Eingreifen von der Seite Gottes zustande. Siehe z. B. Röm. 5, 5; Eph. 6, 23 f.; vgl. 1. Joh. 4, 19. Es handelt sich nur um einen schwachen Abglanz von der Liebe Gottes. Vgl. Spicq, *Agapè* 1, S. 308.

[4] Siehe z. B. folgende alttestamentliche Texte (LXX): Ps. 97, 10; 144, 20; vgl. Ps. Sal. 4, 25; 6, 6; 10, 3. Siehe für weitere Belege J. B. Bauer, „. . . ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ", *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 50 (1959), S. 106–112.

[5] Vgl. Spicq, *op. cit.*, S. 248: „Ceux qui aiment Dieu sont les croyants qui lui sont attachés à la vie et à la mort."

[6] Wie die meisten Exegeten fassen wir πάντα als Subjekt im Satz und die Variante ὁ θεός als sekundär auf. Dagegen siehe E. Kühl, *Der Brief des Paulus an die Römer* (1913), ad loc. Dieses Problem ist jedoch nicht von entscheidender Bedeutung für unsere Darstellung. Inhaltlich ist πάντα vor allem auf das Leiden und die Drangsal, die im vorangehenden Abschnitt genannt werden, gerichtet. M. Black, The interpretation of Romans viii 28, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. f. O. Cullmann 1962), S. 166–172, fasst τὸ πνεῦμα, V. 26 f., als Subjekt auch in V. 28 auf. Er erwägt dabei die Möglichkeit, dass πάντα eine falsche Wiedergabe von τὸ πνεῦμα sein könnte.

(κατὰ πρόθεσιν) berufen sind. Diejenigen, die Gott lieben (an ihn glauben) sind identisch mit denjenigen, die nach dem Erlösungsplan Gottes gerettet werden[1]. Paulus geht hier somit vom Vorhandensein einer konkreten Schar von Christusgläubigen aus und interpretiert deren Existenz als Beweis dafür, dass sie nach dem Ratschluss Gottes berufen sind. Der hier zutage tretende Prädestinationsgedanke wird in den folgenden Versen noch weiter entwickelt. Die nach Gottes Ratschluss Berufenen werden in V. 29a als οὓς προέγνω bezeichnet. Wir übersetzen den Ausdruck mit „diejenigen, die er zum voraus ausersah"[2]. Von diesen heisst es weiter, dass Gott sie zum voraus dazu bestimmt habe (προώρισεν), dem Bilde seines Sohnes (τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) gleichgestaltet (συμμόρφους) zu sein. Christus sollte „der Erstgeborne unter vielen Brüdern sein" (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς).

Die hier beschriebene definitive eschatologische Verwandlung hat Christus zum Vorbild und zum Ziel. Sie hat ihren Grund in der ewigen Auserwählung und Vorausbestimmung Gottes. Es ist für unsern Zweck nicht notwendig, dem paulinischen Prädestinationsdenken eine eingehende Untersuchung zu widmen[3]. Wir können uns mit Andeutungen und einigen Gesichtspunkten begnügen.

Noch einmal muss festgestellt werden, dass Paulus seinen Lesern einen unzerstörbaren Grund für ihre Hoffnung auf Erlösung schaffen will, wenn er von der Vorausbestimmung Gottes spricht. Seine Aussagen in V. 28–30 führen in gewissem Masse die Beweisführung fort, die ihren Höhepunkt in V. 17 erreichte. Dort begegnen wir dem Gedanken, dass das Leiden mit Christus eine Art Garantie für die Ver-

---

[1] Vgl. Spicq, *op. cit.*, S. 248.

[2] Bauer, *Wörterb.*, gibt προέγνω in unserem Text mit „im voraus ausersehen" wieder.

[3] Für die mehr theologisch orientierte Problematik siehe G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* (1956). Das Werk enthält ein Kapitel über den paulinischen Hintergrund zum augustinischen Denken in diesem Punkt, S. 103–137. Von den exegetischen Studien zu dieser Frage seien genannt: Munck, *Christus und Israel*, E. Dinkler, Prädestination bei Paulus, in *Festschr. f.* G. Dehn (1957), S. 81–102, Schlier, Das Mysterium Israels, in *Die Zeit der Kirche*, S. 232–244, E. Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden, in *Theologische Traktate* (1951), S. 239–292, H.-J. Schoeps, *Paulus* (1959), S. 248–259, Cerfaux, Le privilège d'Israël selon saint Paul, in *Recueil* 2, S. 339–364. Eine kurzgefasste Übersicht über dieses Problem im NT überhaupt gibt Stendahl, in Fridrichsen u. a. m., *The Root of the Vine.*

herrlichung mit ihm enthalte. Diese Vorstellung von der Verbindung zwischen Leiden und Verherrlichung war den Adressaten des Paulusbriefes aus dem grundlegenden christlichen Unterricht sicher wohlbekannt. Den Christen jüdischer Abstammung war sie ausserdem schon von der alttestamentlich-jüdischen Tradition her vertraut[1]. Diese Heilsgewissheit will der Apostel vertiefen, indem er seine Gedanken über die Vorbestimmung Gottes weiter entwickelt.

Die Prädestination

In seinem Denken über die Prädestination ist Paulus — wie die Urkirche überhaupt — abhängig von alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen[2]. Die Bundesideologie im AT hat als Zentrum den Gedanken, dass Gott Israel unter allen Völkern der Erde auserwählt habe (Gen. 12, 1 ff.; 28, 12 ff.; Ex. 19, 1 ff.; 24, 1 ff.; Jer. 2, 2; Hos. 11, 1)[3]. Diese Auswahl Gottes ist unerschütterlich. Die Sünde des Volkes kann seinen Ratschluss nicht ändern (Jer. 16, 14 ff.; 31, 3 ff.; Hos. 11, 7 f.). Unter dem Druck der Verderbtheit und Abtrünnigkeit des Volkes erhält jedoch dieser Erkürungsgedanke bisweilen eine etwas andere Ausformung bei den Propheten: sie zählen nur einen kleineren Teil, einen Rest (שאר) des Volkes zu denjenigen Auserwählten (Is. 10, 20 ff.; 6, 13; Am. 5, 15; 9, 8), die teilhaben werden an der Rettung und Rehabilitierung[4]. Im Judentum wird dieses Denken weiter entwickelt. In ungewöhnlich zugespitzter Form wird die Frage der Auserwählung und der damit zusammenhängenden Probleme in 4. Esra 3, 1–9 gestellt. Aber der am konsequentesten durchgeführten Prädestinationslehre begegnen wir in den Qumranschriften[5].

---

[1] Vgl. Carrington, *Catechism*, S. 23 ff., Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, S. 439–458. Siehe weiter D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (1956), S. 117 ff., D. Flusser, The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity, *Scripta Hierosol.* 4 (1958), S. 215–266 (216). Vgl. unsere Darstellung oben, S. 253 f., S. 287 ff.

[2] Zur Frage dieses Einflusses im allgemeinen siehe Dinkler *art. cit.*, S. 98 ff.

[3] Siehe Pedersen, *Israel* 2, S. 657–659.

[4] Vgl. I. Engnell, Art. Kvarleva; Dom, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1, Sp. 1388–1389; 426–428, Munck, *Christus und Israel*, S. 85–88, und die dort angeführte Literatur.

[5] Aus der Menge von Arbeiten, die dieses Thema berühren, siehe vor allem Molin, *Söhne des Lichtes*, S. 134 ff., Kuhn, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49, Nötscher, *Terminologie*, S. 173–182, idem, Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt 1–2, *Bibl. Zeitschr.* 3 (1959), S. 205–234; 4 (1960), S. 98–121, Flusser, *art. cit.*, Ringgren, *Sv. Exeg. Årsbok* 24, S. 41–48.

In 1 QH: 1, 7 heisst es, dass Gott all „ihre (der Menschen) Werke" kannte, bevor er sie erschaffen hatte. Das bedeutet, dass in aller Ewigkeit nichts geschehen kann ohne Gutdünken Gottes (1, 8). Der Mensch kann nichts sagen, ohne das es schon bekannt ist, er kann nichts verkünden, ohne dass es schon erzählt worden ist (1, 23). Alles ist vor Gott eingeritzt „mit dem Griffel des Gedenkens" (1, 24). Dieselbe Auffassung von dem Alleinwirken Gottes tritt auch in 1 QS: 3, 15 ff. zutage.

Unter den Menschen hat Gott einige auserwählt (scil. die Mitglieder der Sekte), Kinder des Lichts zu sein. Sie werden als „die Auserwählten Gottes" (בחירי אל) bezeichnet (1 QpHab: 10, 13; vgl. 1 QS: 9, 14)[1]. In 1 QH: 2, 20 ff. wird das Los des Auserwählten geschildert: Gott hat seine Seele in den Beutel des Lebens gelegt, ihn vor allen Schlingen des Grabes beschützt und vor Gewalttätigen, die nach seinem Leben trachteten. Die Auserwählten stehen unter der Herrschaft des Fürsten des Lichts (1 QS: 3, 20). Und unter seinem (scil. Gottes) Einfluss bemühen sie sich um die Tugenden, die zu den Kindern des Lichts gehören (1 QS: 4, 2–8). Das Endziel ihrer Bestimmung ist „ewige Freude in einem langwährenden Leben" (1 QS: 4, 7), Gemeinschaft mit „dem Heere der Heiligen" und ein Bund mit „der Gemeinde der Himmlischen" (1 QH: 3, 22; vgl. 11, 10 ff.).

Die übrigen Menschen fallen nach der Bestimmung Gottes dem Verderb anheim[2]. Sie stehen unter dem „Geist des Unrechts" oder dem „Engel der Finsternis" (1 QS: 3, 18 ff.). Dieser Geist ist der Ursprung aller Verderbtheit und Verirrung, aber seine Aktivität geschieht „gemäss Gottes Geheimnis" (לפי רזי אל 1 QS: 3, 23). So wie die Tugenden die Kinder des Lichts auszeichnen, so charakterisieren allerlei Laster die Söhne der Finsternis (1 QS: 4, 9–14). Aber ihre Wirksamkeit ist äusserst abhängig von Gott. In 1 QH: 2, 23 f. sagt der Sprechende von seinen Feinden: „Sie stürmten von Dir aus (מאתכה)

---

[1] Auf Grund dessen, dass sie sich „freiwillig" anschliessen und für die Sekte entscheiden — was eine Folge der Auserwählung durch Gott ist — können sie auch als המתנדבים, „die Freiwilligen", bezeichnet werden, vgl. 1QS: 6, 13, Nötscher, *Terminologie*, S. 175.

[2] Siehe Molin, *op. cit.*, S. 134 f., und Nötscher, *op. cit.*, S. 180 f. Vgl. idem, *Bibl. Zeitschr.* 3, S. 218. Beide wollen Aussagen in diese Richtung eine etwas mildere (neutestamentliche?) Interpretation geben. Dagegen siehe die Darstellungen bei Flusser, *art. cit.*, S. 220 ff., und Ringgren, *art. cit.*, S. 48.

gegen mich an[1]". Die Verderbtheit soll zusammen mit „den Söhnen der Finsternis" und in Übereinstimmung mit der „herrlichen Weisheit" Gottes „zur bestimmten Zeit der Heimsuchung" (במועד פקודה, 1 QS: 4, 18 f., vgl. 1 QM: 1, 6) für immer ausgerottet werden. Die Gottlosen sind vom Mutterleibe an dem Tode geweiht (1 QH: 15, 17).

Die kurze Darstellung, die hier gegeben wurde, zeigt, dass die Gedanken der Qumrangemeinde in bezug auf die Auserwählung Gottes ein verhältnismässig konsequentes und geschlossenes System bilden. Trotzdem die Vorstellung von der Schöpferkraft und von der souveränen Erwählung durch Gott im AT vorherrschend ist, so findet sich doch keine eigentliche Entsprechung zum Prädestinationsdenken der Qumranschriften. Es ist schwer zu entscheiden, ob diese Verschärfung und Systematisierung der Vorstellungen auf Einflüssen fremder Religionen beruht oder ob sie ausschliesslich das Resultat einer innerjüdischen Entwicklung, mit dem AT als Ausgangspunkt, ist[2].

Dass Paulus und das Urchristentum im übrigen von den alttestamentlichen und jüdischen Ideen von der souveränen Auserwählung Gottes abhängig sind, wurde schon hervorgehoben. In bezug auf den Apostel besteht kaum irgendein Zweifel, dass er der Anschauung der Qumrangemeinde nahesteht. Das muss keineswegs bedeuten, dass irgendein direkter Kontakt zwischen ihm und den Mitgliedern der Sekte existiert hat. Die Beeinflussung von ihr her kann sowohl durch eine mehr allgemeinjüdische als auch durch eine urchristliche Tradition erfolgt sein[3].

---

[1] H. Ringgren, Handskrifterna från Qumran 4–5, *Symbolae Bibl. Ups.* 15 (1956), S. 48, übersetzt מאתכה mit „auf dein Anstiften". Diese Übersetzung unterstreicht das Prädestinationsmotiv noch mehr.

[2] Unter denen, die ohne zu zögern den Prädestinationsgedanken der Qumrantexte einen Ausdruck für fremde Einflüsse auf eine ursprünglich alttestamentliche Anschauung nennen, ist Kuhn, *art. cit.*, S. 205: „Zum Verständnis dieses Prädestinationsgedankens muss man seine religionsgeschichtliche Herkunft sehen. Denn so wie er hier ausgesprochen ist, ist er alttestamentlich-jüdischem Denken fremd. Hier ist vielmehr die Abhängigkeit von den Vorstellungen des älteren Parsismus mit Händen zu greifen." Für eine allgemeinere Darstellung des iranischen Einflusses siehe idem, Die Sektenschrift und die iranische Religion, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 296–316. Vgl. auch A. Dupont-Sommer, *Nouveaux Aperçus* (1953), S. 168–170, samt einer ähnlichen aber vorsichtigeren Stellungnahme bei Ringgren, *Sv. Exeg. Årsbok* 24, S. 44. Eine skeptische Haltung gegenüber der These vom iranischen Einfluss hat Nötscher, *Terminologie*, S. 86 ff.

[3] Vgl. Flusser, *art. cit.*, S. 265: „it is not our intention to argue that the body of ideas passed into Christianity directly from the Sect; it is quite probably that

In unserem Text bedient sich Paulus einiger Begriffe, die auffallende Ähnlichkeit mit denjenigen der Qumransekte haben. Die Christen werden in V. 28 als οἱ κλητοί bezeichnet (vgl. V. 30) was dem Terminus קרואי אל (1 QM: 3, 2; 4, 10) in den Qumranschriften entspricht. In V. 33, vgl. Kol. 3, 12, werden sie οἱ ἐκλεκτοὶ θεοῦ genannt, ein Ausdruck, der seine Entsprechung im בחירי אל (1 QH: 10, 13) der Sekte hat[1]. Zu diesen deutlichen terminologischen Berührungspunkten kommen sachliche Übereinstimmungen. Paulus gibt seiner Überzeugung, dass Gott die Christen zum voraus auserwählt habe, in verschiedenartigen Formulierungen Ausdruck: Gott berief sie nach dem Vorsatz (κατὰ πρόθεσιν), er ausersah sie zum voraus (προέγνω), er bestimmte sie im voraus für ihr Los (προώρισεν). Alle diese Vorstellungen und Formulierungen würden den Mitgliedern der Sekte äusserst wohlbekannt gewesen sein.

Diese Übereinstimmungen bedeuten jedoch nicht, dass das Prädestinationsdenken des Apostels mit dem der Sekte identisch ist. Wir haben früher auf die relativ konsequente Durchführung und Geschlossenheit der Aussagen der Qumranliteratur in bezug auf diese Frage hingewiesen. Die paulinische Anschauung hat nicht den gleich einheitlichen Charakter. Ohne tieferen Einblick in das Denken des Apostels in bezug auf diese Fragen können wir jedoch gewisse Unterschiede zur Sekte andeuten. Eine doppelte Prädestination im Sinne der Qumranliteratur kann in den paulinischen Schriften schwerlich belegt werden. Gewiss finden wir auch bei Paulus Aussagen, die die Gedanken in diese Richtung lenken, besonders auffallend in Röm. 9–11. In 9, 11 ff. schildert Paulus wie Gott Jakob auswählte und Esau verwarf ehe sie „weder Gutes noch Böses getan hatten“[2]. Als Beispiel einer „negativen“ Vorbestimmung führt er auch die Worte der Schrift (Ex. 9, 16) über Pharao an: ihm wurde gestattet, hervor-

---

it passed through several groups and movements (which were more or less influenced by Secterian thought) before arriving at the points where it can be observed through some writings of the New Testament.“ Vgl. auch Y. Yadin, *The Message of the Scrolls* (1957), S. 187.

[1] Vgl. Nötscher, *op. cit.*, S. 174, Flusser, *art. cit.*, S. 222 f.

[2] Der Umstand, dass Paulus hier vor allem in „kollektiven“ Kategorien denkt (Jakob = Israel, Esau = Edom, Pharao = Ägypten) — vgl. Munck, *Christus und Israel*, S. 38 f. —, hindert uns nicht daran, aus seiner Argumentation gewisse Schlussfolgerungen in bezug auf die Vorausbestimmung des Einzelnen zu ziehen. Vgl. Dinkler in *Festschr.* Dehn, S. 92 ff.

zutreten, damit Gott an ihm seine Macht offenbaren konnte (Röm. 9, 17).

Dies scheint nun eine Lehre von einer doppelten Prädestination im Geiste der Qumranschriften zu sein. Ein näheres Studium der Aussagen des Apostels zeigt aber, dass er den Gedankengang nicht auf dieselbe unbestechlich konsequente Art durchführt. Bezeichnend ist in diesem Falle, dass er angesichts seiner eigenen Darstellung sogleich die Frage stellt: „Ist denn Gott ungerecht?" (V. 14). Eine solche Fragestellung würde in der Qumranliteratur fremd wirken. Paulus verwirft die Frage selbst und nennt sie töricht und gotteslästerlich, versucht aber gleichzeitig, die Gerechtigkeit Gottes zu beweisen[1], indem er von seiner Geduld gegenüber den Gefässen des Zorns spricht (V. 22) und von seiner Absicht, „den Reichtum seiner Herrlichkeit an den Gefässen der Barmherzigkeit" kundzutun (V. 23)[2]. Dieser Gedankengang, der von dem Problem der Juden, die das Evangelium abgelehnt hatten, veranlasst ist, wird später (Kap. 11) mit den Aussagen über die gegenwärtige Verstocktheit und die endgültige Erlösung Israels komplettiert[3].

Begreiflicherweise kommt er mit dieser Argumentation nicht zu einer logisch zufriedenstellenden Lösung des Problems[4]. Sein Ringen

---

[1] A. Nygren, *comm.*, S. 261 ff., behauptet, dass Paulus hier keine Argumente zur Verteidigung von Gottes Gerechtigkeit anführe. Es ist jedoch schwer einzusehen, wie V. 22 f. als etwas Anderes als ein Versuch zur Apologie aufgefasst werden kann — wenn er auch unserem Begriff einer solchen nicht entspricht. Wie N. auch Munck, *op. cit.*, S. 37 f. Dagegen spricht Dinkler, *art. cit.*, S. 88 f., davon, wie Paulus in 9, 14–23 Gottes Auswahl verteidige (siehe jedoch S. 94, Anm. 28).

[2] Munck, *op. cit.*, S. 55 ff., macht mit Recht geltend, dass wir es hier nicht mit Prädestination in philosophischem Sinne zu tun haben. Er will stattdessen mit der Frage zurecht kommen, indem er hervorhebt, dass es sich nicht um eine Vorausbestimmung vor der Schöpfung der Welt handle, sondern um Taten Gottes innerhalb des Rahmens derjenigen (Heils)geschichte, die Paulus überblicken kann. Die Prädestination wäre somit „aktuell". Die Beispiele, die der Apostel aus dem AT in Röm. 9 anführt, hätten nämlich für ihn vor allem typologisch-aktuelle Bedeutung. Wenn auch diese Lösung für den Abschnitt Röm. 9–11 richtig sein kann, so kann doch kaum gesagt werden, sie gelte für alle „Prädestinationstexte" im corpus paulinum. Röm. 8, 28–30 kann kaum auf diese Weise interpretiert werden und noch weniger Eph. 1, 4 f. Vgl. Flusser, *art. cit.*, S. 222 ff.

[3] Vgl. dazu J. Muncks aufschlussreiche Interpretation: Paulus og Jerusalem, *Dansk Teol. Tidsskrift* 18 (1955), S. 20–44 (42 ff.).

[4] Vgl. Dinkler, *art. cit.*, S. 95: „es gibt keine explizite Antwort auf unsere Frage nach der eigentlichen Ursache, weil ihm gerade an dem Zusammenhalten von göttlicher Allmacht und menschlicher Verantwortung liegt."

mit der Frage zeigt aber schon, dass er nicht ganz im Prädestinationsdenken der Qumransekte wurzelt, trotz der auffälligen Ähnlichkeiten sowohl in terminologischer als auch in inhaltlicher Beziehung.

Etwas vereinfacht liesse sich vielleicht sagen, dass der Apostel die traditionellen Prädestinationsideen *vor allem* verwendet, wenn sie sich in positivem Sinne gebrauchen lassen[1]. Die ewige Auserwählung Gottes wird eine Garantie dafür, dass sich die Hoffnung der Christen auf Erlösung erfüllen wird (vgl. ausser unserm Text z. B. 1. Kor. 1, 24; 1. Thess. 5, 24; 2. Thess. 1, 11). Sie schenkt dem Apostel sogar Zuversicht in bezug auf die endgültige Erlösung seiner eigenen Landsleute (Röm. 11, 12. 15. 24 ff. 32)[2]. Die Vorstellung von der Vorbestimmung erhält somit durch den Apostel etwas Tröstliches und für seine Seelsorge Wesentliches. Derselbe Gedanke kann auch parenetisch verwendet werden. Die Auserwählung wird dann zum wirksamen ethischen Motiv[3]. Wir haben in Phil. 2, 12 f. schon eine derartige Anwendung angetroffen. Die Christen sollen „mit Furcht und Zittern" arbeiten, denn Gott wirkt in ihnen „beides, das Wollen und das Vollbringen". Damit können wir die zahlreichen Ermahnungen an die Christen vergleichen, sich der Berufung, die an sie ergangen, würdig zu zeigen (Eph. 4, 1; 2, 10; 1. Thess. 2, 12; 4, 7).

Der Vorstellung von einer „negativen" Vorbestimmung bedient sich der Apostel vorzugsweise in seiner antinomistischen Polemik. In seinem Kampf gegen den Heilsweg des Gesetzes wird er bisweilen gezwungen das Wirken Gottes so stark zu betonen, dass die Verantwortung des Menschen vollkommen in den Hintergrund tritt (Röm. 9, 11 ff. 16 f.; vgl. 3, 5 ff.)[4]. Wie wir schon konstatiert haben, führt der Apostel den Gedankengang nie konsequent zu Ende. Die „negative" Fassung des Prädestinationsgedankens mobilisiert er als äusserste Reserve: er will daran die Souveränität Gottes und die Nichtigkeit der Menschen demonstrieren. Seine Schwierigkeiten, die Prädestinationslehre für seine Gesamtverkündigung konsequent auszunützen, deuten aber darauf hin, dass er mit einem übernommenen Material arbeitet, das sich nur mit Mühe mit seiner Anschauung als Ganzheit in Einklang bringen lässt.

[1] Zum Vergleich dazu siehe Nötscher, *op. cit.*, S. 182, der behauptet, dass der negative Aspekt in den Gerichtsaussagen der Hodajot überwiege.

[2] Siehe zu dieser Frage vor allem Munck, *Christus und Israel*, S. 102 ff.

[3] Siehe Nieder, *Motive der Paränese*, S. 101 f.

[4] Vgl. Dinkler, *art. cit.*, S. 93: „Die wahre Intention des Paulus ist also, Gottes Gnade zu erweisen."

Unser skizzenhafter Vergleich zwischen dem Prädestinationsdenken der Qumransekte und demjenigen des Paulus hat gezeigt, dass der Apostel in dieser Beziehung mit übernommenen Ideen arbeitet, die er in seiner Verkündigung positiv zu verwenden versucht. Gerade Röm. 8, 28–30 gehört zu einer grösseren Anzahl von Texten, in denen Paulus vom Gedanken an Gottes Vorausbestimmung Gebrauch macht, um die Gewissheit der Christen in bezug auf die Erlösung zu vertiefen. Diese Hoffnung wird nun inhaltlich näher qualifiziert. Der Sinn der Auserwählung durch Gott ist der, dass die Christen dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet sein sollen (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, V. 29).

Die Gleichgestaltung mit Christus

Die griechische Konstruktion kann auf verschiedene Weise aufgefasst werden. Für die meisten Interpreten bedeutet der Ausdruck „gleichgestaltet dem Bilde seines Sohnes“[1]. Der Terminus σύμμορφος wird in diesem Falle als Adjektiv aufgefasst. Dagegen hat u. a. J. Kürzinger opponiert[2]. Nach ihm ist der Ausdruck σύμμορφος ein Adjektiv mit substantivischer Bedeutung, der nicht primär die kommende Ähnlichkeit der Auserwählten mit Christus betonen, sondern deren Anteil an ihm und ihre Verbundenheit mit ihm hervorheben soll[3]. Röm. 8, 29 lautet in Kürzingers Übersetzung: „Denn die er voraus erkannte, die hat er auch vorausbestimmt, an der Bildgestalt seines Sohnes teilzuhaben.“ Jervell[4] fasst σύμμορφος als Substantiv auf und erhält dadurch die Möglichkeit, den Terminus bedeutungsmässig μορφή — εἰκών gleichzusetzen. V. 29 lautet deshalb in seiner Übertragung: „Er (Gott) hat vorausbestimmt, die er sich vorausersah, Abbilder des Bildes seines Sohnes zu werden.“ Die Alternative Substantiv–Adjektiv dürfte jedoch allzu schematisch sein.

Beiden genannten Interpretationen ist die richtige Einsicht gemeinsam, dass es in unserem Text bei der endgültigen Verherrlichung nicht um eine Gleichsetzung der Christen mit Christus geht[5]. Es fragt sich aber, ob dieser Umstand ausgerechnet in der Übersetzung des Termi-

---

[1] Siehe z. B. Lietzmann, Nygren, Michel und Leenhardt, *comm. ad loc.*

[2] J. Kürzinger, συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, *Bibl. Zeitschr.* 2 (1958), S. 294–299.

[3] Vgl. Blass–Debr., § 182, 1; 194, 2.

[4] Jervell, *Imago Dei*, S. 276 ff.

[5] Kürzinger, *art. cit.*, S. 297, vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 297 f.

nus σύμμορφος zum Ausdruck kommen muss. Die Distanz zwischen Christus und den Christen wird nach Paulus selbstverständlich auch in der Vollendung bestehen bleiben. Dies geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus V. 29b hervor: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Das Vorkommen des Terminus πρωτότοκος in diesem Zusammenhang bedeutet, wie Kürzinger mit Recht hervorhebt, „mehr als einen zeitlichen Vorrang"[1]. Es gibt somit im Denken des Apostels keine totale Aufhebung der Distanz zwischen dem Vorbild Christus und denen, die in Ähnlichkeit mit ihm transformiert werden. Trotzdem wendet er den Terminus σύμμορφος an, der — wie man ihn auch grammatikalisch auffasst — mindestens irgendeine Form von Ähnlichkeit zwischen Christus und den Auserkorenen hervorheben soll[2].

Uns scheint es durchaus möglich, den Terminus σύμμορφος als Adjektiv aufzufassen und ihn mit „gleichgestaltet" (dem Bilde seines Sohnes) wiederzugeben[3]. Begreiflicherweise impliziert diese Übersetzung auch den Gedanken an ein Teilhaben an der Wirklichkeit, die im Ausdruck εἰκών liegt. Das Ziel der Vorausbestimmung Gottes ist die endgültige Verwandlung der Christen in Ähnlichkeit mit Christus. Diese Umwandlung soll bei der Auferstehung stattfinden. Dass es gerade der Auferstehungsprozess ist, auf den sich die Aussage bezieht, geht u. a. daraus hervor, dass Christus πρωτότοκος genannt wird. Von Kol. 1, 18 (vgl. Off. 1, 5) wissen wir, dass dieser Terminus für Christus gerade in seiner Eigenschaft als „der Erstgeborne von den Toten" verwendet werden kann[4]. Wenn man das Auferstehungsgeschehen miteinbezieht, so wird es vollkommen natürlich, dass der Apostel zum Terminus σύμμορφος greift, wenn er die Ähnlichkeit zwischen Christus und den Christen darlegen will und nicht zum Ausdruck ὁμό-μορφος, den Kürzinger für adäquater hält[5]. Denn Komposita mit σύν- sind bei Paulus das normale Mittel, um Analogien und Reproduktionen

---

[1] Vgl. Michaelis, Art. πρωτότοκος κτλ, *Theol. Wörterb.* 6, S. 878.

[2] Dies wird von Kürzinger, *art. cit.*, S. 296, nicht bestritten, trotzdem er das Ähnlichkeitsmotiv nicht für das Primäre hält.

[3] Dass wir hier einen Gen. statt eines Dat. haben, hängt möglicherweise mit dem Verb προώρισεν zusammen. Hätte der Verfasser den Dativ verwendet, hätte diese Form als vom Verb abhängig betrachtet werden können.

[4] Michaelis, *art. cit.*, S. 878, bestreitet, dass sich der Terminus hier auf Christus als den Auferstandenen beziehe, vgl. *ibid.*, Anm. 40; M. arbeitet jedoch mit Distinktionen von solcher Schärfe, dass er dem Material kaum gerecht wird.

[5] Kürzinger, *art. cit.*, S. 295.

verschiedener Momente des zentralen Heils*geschehens* auszudrücken. Dieser Umstand ist so sehr bekannt, dass wir darauf verzichten können, Beispiele dafür zu geben[1].

„Dem Bilde seines Sohnes" gleichgestaltet werden heisst wie Christus bei der Auferstehung mit einem verklärten Leib ausgerüstet werden. Der Ausdruck μορφή, der sich im Adjektiv σύμμορφος verbirgt, gehört, wie bekannt, auf das engste mit dem Terminus δόξα zusammen[2]. So können z. B. beide Termini in LXX abwechslungsweise verwendet werden, um das hebräische תמונה wiederzugeben[3]. Dass die Gleichgestaltung einer Verherrlichung nahekommt, geht übrigens schon aus der Aussage in Röm. 8, 17 hervor, auf die dann Paulus in V. 29 zurückgreift. Den eindeutigsten Beleg für diese Anschauung finden wir aber in Phil. 3, 21. Die Darstellung in Phil. 3 erinnert in bezug auf die aktuelle Leiden der Christen und deren Verhältnis zur kommenden Herrlichkeit an den Gedankengang in Röm. 8, 17–30. In Phil. 3, 20b heisst es, dass die Christen Christus vom Himmel erwarten. In V. 21 wird weiter von ihm gesagt, dass er „unsern nichtigen Leib (τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) verklären wird (μετασχηματίσει), (dass er) gleich werde seinem verklärten Leib" (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ)[4]. Die Christen werden also nach dieser Aussage an sich denselben Verwandlungsprozess erfahren wie Christus. Ihr nichtiger Leib, d. h. ihre irdische Persönlichkeit mit all ihrer Begrenztheit, wird in einen Leib der Herrlichkeit verwandelt werden[5]. Wie Christus werden sie mit der doxa bekleidet, die zur endgültigen Gottesebenbildlichkeit gehört. Diese doxa ist mit der μορφὴ θεοῦ identisch, die Christus freiwillig aufgab, um in Knechtsgestalt (μορφὴν δούλου λαβών)

---

[1] Siehe die Übersicht bei Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 172.

[2] Vgl. Leenhardt, *comm.*, S. 133, Anm. 2, Spicq, *Dieu et l'homme*, S. 200 f., Anm. 4.

[3] תמונה wird in Num. 12, 8 mit δόξα wiedergegeben, ebenfalls in Ps. 17, 15, aber mit μορφή in Job 4, 16. Zum hebräischen Terminus und dessen Anwendung siehe Ahlström, *Psalm 89*, S. 87.

[4] Zur Konstruktion siehe Lohmeyer, *comm.*, S. 159, Anm. 1: „σύμμορφον das sachlich schon in μετασχηματίσει enthalten ist, scheint nur gesetzt, um diesem zu korrespondieren."

[5] Lohmeyer, *comm. ad loc.*, will diese Aussage nur auf die Märtyrer und deren Vollendung im Tod beziehen — nicht auf die endgültige Auferstehung. Für diese Auffassung kann er sich auf kein anderes Material berufen, als auf Od. Sal. und auf mandeische Quellen. Gegen diese Interpretation wendet sich Michaelis, *comm. ad loc.*

sein Erlösungswerk zu vollenden (Phil. 2, 6 f.)[1]. Sie ist auch mit der Urzeitdoxa identisch, die zu Adams κατ' εἰκόνα-Zustand gehörte und diesem dann durch den Fall verloren ging. Bei seiner Auferstehung und seiner Erhöhung erwarb Christus als Erster diese doxa wieder. Sein Leib der Erniedrigung wurde in einen Körper der Herrlichkeit verwandelt[2]. Christus und seine Auferstehung erhielten dadurch vorbildliche Bedeutung. Bei der Parusie werden auch seine Nachfolger der doxa teilhaftig, die ihr Stammvater Adam verlor, die aber ihr neuer „Stammvater" zurückerwarb. Der Gestalt nach werden sie ihm ähnlich sein an Herrlichkeit.

Der Gedankengang, der in Phil. 3, 21 belegt werden kann, wird uns nun helfen, den Ausdruck in Röm. 8, 29 συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ besser zu verstehen. Die Christen sollen bei der Auferstehung gleichgestaltet dem Bilde seines Sohnes werden: das ist das Ziel der göttlichen Vorausbestimmung. D. h. sie sollen mit der doxa ausgerüstet werden, die Christus als Erster bei seiner Auferstehung erwarb. Dieser Prozess wird in Phil. 3, 21 als eine Gleichgestaltung mit dem verklärten Leib Christi (τὸ σῶμα τῆς δόξης αὐτοῦ) bezeichnet, in unserem Text als eine Gleichgestaltung mit seinem Bild (εἰκών) und ein Teilhaben an ihm. In beiden Fällen ist die eschatologische Verwandlung konkret aufgefasst. Es handelt sich um eine Wiederherstellung des ursprünglichen status des Menschen, des Zustandes, in dem der Mensch als Ganzes ein Ebenbild Gottes war[3]. Die anthropomorphe Auffassung der Gottesebenbildlichkeit, wie sie im AT vorherrschend ist und hier und dort im spätjüdischen Denken zum Ausdruck kommt, tritt somit auch in den paulinischen Aussagen von der eschatologischen Verwandlung der Christen nach dem Vorbild Christi zutage.

Wir haben früher konstatiert, dass Paulus mit seinen Aussagen in Röm. 8, 28–30 die Gewissheit der Christen in bezug auf die Erlösung betonen will. Es geschieht dadurch, dass er ihre endgültige Verherrlichung mit der Vorausbestimmung durch Gott verbindet. Gott wird

---

[1] Vgl. oben, S. 304, über die Verbindung zwischen dem morphe- und dem doxa-Begriff.

[2] Vgl. Rengstorf, *Auferstehung*, S. 79 ff.

[3] Dass es sich nicht *nur* um ein Wiederherstellen der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen handelt, sondern auch um ein Überbieten dieser Ebenbildlichkeit, wurde schon hervorgehoben. Vgl. unsere Interpretation von Kol. 3, 10, S. 208. Vgl. auch Dahl in *Background of the New Testament* (Festschr. Dodd), S. 422–443.

das Werk vollenden, dass seinen Grund in seinem ewigen Ratschluss hat[1]. In V. 30 begegnen wir dann einer Unterscheidung der verschiedenen Momente in diesem Erlösungsprozess. Das Unverrückbare an der Handlungsweise Gottes wird von Paulus durch eine Reihe von Aoristen hervorgehoben, die die verschiedenen Stufen seines Wirkens beschreiben. Wen Gott dazu vorausbestimmte, den berief, rechtfertigte und verherrlichte er. Die Vorausbestimmung wird zuerst in der Berufung realisiert, d. h. in demjenigen Akt, in dem das Evangelium den Menschen erreicht (1. Kor. 7, 17 ff.; 2. Thess. 2, 14)[2]. Sie erhält ihre Fortsetzung, wenn der Mensch durch die Taufe (Röm. 6, 7) und durch den Glauben (Röm. 3, 26; 5, 1; Gal. 3, 8) gerechtfertigt wird. Da sich der Apostel anstatt des Futurums einer Aoristform bedient, erhält die Aussage von der Verherrlichung vorerst etwas Problematisches. Es ist für uns aber nicht notwendig, näher auf die Interpretationsmöglichkeiten einzugehen, die sich ergeben und die reichlich ausgenützt worden sind[3]. Es sei nur vermerkt, dass die meisten modernen Kommentatoren dieses δοξάζειν so auffassen, als beziehe es sich auf das schon begonnene Geschehen, das auch zur definitiven Verherrlichung der Christen führen wird[4]. Für uns genügt es, die Beobachtungen aufzugreifen, die wir schon bei der Interpretation von 2. Kor. 3, 18 gemacht haben. Es zeigte sich dort, dass Paulus sowohl pneuma als auch doxa als eschatologische Grössen auffasst, die eng zusammengehören. Wir konstatierten jedoch, dass die doxa eher „futurisch"[5], das pneuma dagegen eher „aktuell" aufzufassen ist.

Diese Beobachtungen können uns nun helfen, den Aorist ἐδόξασεν in Röm. 8, 30 zu verstehen. Paulus spricht im selben Kapitel (V. 15 ff.) von der Rolle des Geistes im Leben der Christen. Der Geist legt Zeugnis ab, dass sie Kinder Gottes, dass sie seine Erben und Christi

---

[1] „In diesem göttlichen Wirken gibt es keine Lücke, keinen Gottes Willen brechenden Widerstand, keine seine Gnade überwältigende Gegenwehr." A. Schlatter, *comm.*, S. 283.

[2] Die verschiedenen Aspekte des neutestamentlichen Berufungsgedankens werden von W. Bieder, *Die Berufung im Neuen Testament* (1961), behandelt. Siehe besonders S. 55–104.

[3] Eine systematische Übersicht über die Interpretationsmöglichkeiten wird von Jervell, *op. cit.*, S. 272 ff., gegeben.

[4] Will man die Aoristform grammatikalisch definieren, so ist es durchaus möglich, sie als einen gnomischen Aorist zu bezeichnen. Siehe Blass–Debr., § 333.

[5] Siehe J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte* (1954), S. 52 f. M. betont jedoch den eschatologischen Charakter des doxa-Begriffes allzu sehr.

Miterben sind, was sie zur Verherrlichung mit ihm führen wird (V. 17). Der Geist, pneuma, der den Christen in der Taufe geschenkt wurde[1], ist somit die Garantie für die endgültige Verherrlichung, bei der der Mensch mit himmlischer doxa bekleidet werden wird. Denn dieser Geist kommt von dem Gott, der Christus von den Toten auferweckte und der auch die „sterblichen Leiber" der Christen durch den Geist, der in ihnen wohnt, lebendig machen wird (Röm. 8, 11)[2]. Schon der Besitz des Geistes ist somit eine Verherrlichung, die den Gebrauch der Verbform ἐδόξασεν motiviert[3].

1. Kor. 15, 44–49

Die Notwendigkeit des Todes

Wir haben bei der Interpretation von Röm. 8, 28–30 festgestellt, dass die eschatologische Umformung nach dem Bilde Christi konkret aufgefasst ist. Der Mensch wird — wie im Urzustand — als Ganzes ein Ebenbild der Gottheit. Diese handfeste Auffassung von der körperlichen Ähnlichkeit, der endgültigen Gleichgestaltung mit Christus geht klar auch aus dem 1. Kor. 15, 44–49 hervor.

In der 2. Hälfte des Kapitels wendet sich Paulus gerade dem Problem der Körperlichkeit bei der Auferstehung zu: πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; (V. 35). Es geht ihm dabei primär also nicht um die Faktizität der Auferstehung — diese Frage wurde im vorangehenden Abschnitt aufgeworfen und beantwortet — sondern um die *Art und Weise,* die mindestens für hellenistisch erzogene Leser ein Stein des Anstosses gewesen sein muss[4]. Trotzdem beginnt er seine Darstellung über dieses Thema mit einem Hervorheben von der Notwendigkeit des Todes[5] (σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ,

---

[1] 1. Kor. 6, 11; 12, 13, vgl. Tit. 3, 5 f.

[2] Vgl. Röm. 6, 4, wo von der Auferstehung Christi gesagt wird, sie sei durch die doxa des Vaters geschehen, was die enge Zusammengehörigkeit zwischen Geist und Herrlichkeit aufzeigt.

[3] Vgl. Schneider, *Doxa,* S. 114: „ἐδόξασεν meint die von den Gläubigen auf Erden erfahrene Vorwegnahme der Endvollendung."

[4] Zum rabbinischen Denken in diesem Punkt — besonders in bezug auf das Verschwinden der körperlichen Gebrechen bei der Auferstehung — siehe Daube, *Rabbinic Judaism,* S. 302 f.

[5] Siehe H. Riesenfeld, Das Bildwort vom Weizenkorn bei Paulus, in *Festschr. f.* E. Klostermann (1961), S. 51–63. Nach R. kann das Thema der Darstellung rubriziert werden: „Der Tod als die Voraussetzung der Auferstehung", S. 53.

V. 36). In V. 50 kommt er darauf zurück. Das Gleichnis vom Korn, das sterben muss, um lebendig gemacht zu werden (ζωοποιεῖται), ist eine deutliche Parallele zum Jesuswort vom Weizenkorn, das auf die Erde fällt und stirbt und auf diese Weise viele Früchte trägt, Joh. 12, 24. Der Unterschied zwischen den beiden Texten besteht u. a. darin, dass die johanneische Aussage christologisch, die paulinische dagegen „anthropologisch" ist, d. h. den Tod und die Auferstehung der Christen ins Auge fasst. H. Riesenfeld hat geltend gemacht, dass Paulus hier die christologische Symbolik, wie sie ihm bekannt war und wie wir sie im 4. Evangelium bewahrt haben, auf die anthropologische Ebene übertragen habe[1]. Diese Annahme, es habe eine Übertragung christologischer Elemente auf die Anthropologie stattgefunden, erweist sich als umso wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, dass eine solche Übertragung auch im johanneischen Text aufzuzeigen ist. Denn das Wort Jesu vom Weizenkorn wird unmittelbar mit Aussagen über die Todes- und Lebensgemeinschaft von Christus und seinen Nachfolgern verknüpft (V. 25 f.). Paulus verwendet nun das Gleichnis vom Korn[2], um zu zeigen, dass der Körper, der in die Erde gelegt wird, in neuer und verklärter Gestalt auferstehen wird, dass er nicht dem Körper, der gestorben ist, gleichen muss (V. 37). Denn Gott hat die Macht, der Saat einen „Körper" nach seinem Willen zu verleihen (V. 38). Diese Schöpfermacht Gottes illustriert der Apostel, indem er auf den Variationsreichtum in der Natur hinweist (V. 39–41). Danach greift er wieder die Frage der Körperlichkeit der Auferstehungsmenschen auf: οὕτως ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (V. 42). Der nun folgende Abschnitt ist schwerlich ad hoc entstanden. Der Apostel nimmt hier ein Stück aus der Tradition auf, das schon fest formuliert ist[3]. Dies geht aus den vier antithetisch angeordneten Sätzen mit den gleich-

---

[1] „A notre avis, le raisonnement de saint Paul dans 1 Cor 15: 36 ss. est une adaptation à l'anthropologie de l'image christologique conservée dans le quatrième évangile, ce qui veut dire que Paul connaissait cet élément que nous ne trouvons plus que dans la tradition johannique", H. Riesenfeld, Le langage parabolique dans les épîtres de saint Paul, in *Littérature et théologie pauliniennes*, (1960), S. 47–59 (51 f.). Eine detailliertere Analyse von 1. Kor. 15 gibt R. in *Festschr.* Klostermann.

[2] Die Theorien, Joh. 12, 24 sei von Paulus beeinflusst worden, werden u. a. von Å. V. Ström, *Vetekornet* (1944), S. 419, mit Recht zurückgewiesen.

[3] Dass wir es hier mit einem Stück festgeprägter Überlieferung zu tun haben, wird von den meisten Kommentatoren betont. Riesenfeld, in *Festschr.* Klostermann, S. 56 ff., macht geltend, dass die Symbolik von Saat und Ernte in einer urchristlichen katechetischen Tradition beheimatet sei.

lautenden Verben hervor (V. 42 ff.). Es ist verlockend, sich zu fragen, ob wir es auch hier nicht mit ursprünglich hymnisch-christologischen Elementen zu tun haben — eventuell hervorgegangen aus dem Gleichnis vom Weizenkorn — die dann vom Apostel in anthropologische Bahnen gelenkt wurden. Mit Sicherheit lässt sich in diesem Fall nichts sagen. Es ist aber von Interesse zu beobachten, dass mindestens ein Teil der Begriffe, die in diesem Abschnitt enthalten sind, in andern Teilen des corpus paulinum in christologischem Zusammenhang auftreten. So finden wir das dritte Begriffspaar im 2. Kor. 13, 4, wo es heisst, dass Christus gekreuzigt wurde „aus Schwachheit" (ἐξ ἀσθενείας), dass er aber lebe „aus Gottes Kraft" (ἐκ δυνάμεως θεοῦ), eine Aussage übrigens, die dann im folgenden Satz auf den Apostel und sein Schicksal angewendet wird. Die übrigen Termini werden nur loser mit Christus verbunden und nie in der paarweisen Konstellation, wie sie in unserem Text vorliegt.

Im Falle der „negativen" Ausdrücke φθορά, ἀτιμία, σῶμα ψυχικόν kann man natürlich Zweifel hegen, ob diese wirklich jemals für Christus gebraucht worden sind. Wir haben keinen Beleg dafür. Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass es sich um keine Bezeichnungen für einen im eigentlichen Sinn sündhaften Zustand handelt, sondern um eine Darlegung der Bedingungen und der Begrenzung der menschlichen Existenz. Die Ausdrücke liegen somit auf derselben Ebene wie ἀσθένεια, der Begriff, den Paulus im 2. Kor. 13, 4 anwendet, um die irdische Stellung Christi zu beschreiben. — Was die „positiven" Termini in unserem Text betrifft, stehen sie alle auf irgendeine Weise mit Christus und seiner Auferstehung in Verbindung. Dass die Auferstehung und die Erhöhung Christi als ein δοξάζειν betrachtet wird, ist wohlbekannt. Der präpositionale Ausdruck ἐν δόξῃ kommt im 1. Tim. 3, 16 und in Kol. 3, 4 vor, um seinen Zustand bei der Erhöhung, resp. bei der Parusie, zu beschreiben. Der Sieg Christi über den Tod wird im 2. Tim. 1, 10 als ein Hervorbringen von ἀφθαρσία betrachtet. Und im 1. Tim. 3, 16 wird von Christus gesagt, er sei gerechtfertigt worden im Geist (ἐν πνεύματι), ein Ausdruck, der von den Auslegern gewöhnlich auf die Auferstehung bezogen wird[1]. Er gehört damit in die Nähe der Aussage über den „Auferstehungskörper" als σῶμα πνευματικόν in unserem Text.

---

[1] Vgl. J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus*[6] (1953), S. 23, vgl. auch C. Spicq, *Les épîtres Pastorales* [2](1947), S. 109.

Wie es sich nun aber auch mit unserer Annahme, V. 42 f. im 1. Kor. 15 seien eine anthropologisch umgebogene Christushymne, verhalten mag, so wird aus dem Angeführten doch ersichtlich, dass die Überlieferungen und das Denken um Tod und Auferstehung Jesu auf die hymnischen Aussagen über die Auferstehung der Christen mindestens eingewirkt haben. Die Auferstehung der Christen wird als eine Analogie, als eine Reproduktion des Christusgeschehens geschildert.

Dass das Christusgeschehen auf diese Weise zum Vorbild für die endgültige Verherrlichung der Christen wird, hilft uns nun auch zu verstehen, weshalb Paulus, wenn er die Frage der Körperlichkeit der Auferstehungsmenschen beantworten soll, zuerst von der Notwendigkeit des Todes spricht (V. 36, vgl. V. 50. 53 ff.). Paulus ist davon überzeugt, dass die Christen einmal auferstehen werden, genau wie Christus auferstanden ist (Röm. 8, 11; Phil. 3, 10 f.; 1. Kor. 15, 20 ff.). Sie werden dann, wie Christus, mit einem Auferstehungskörper, einem verklärten Körper ausgerüstet werden (Phil. 3, 21; Röm. 8, 29). Der Weg zu dieser Verherrlichung geht jedoch — wie für Christus — durch Leid und Tod. Paulus ist so abhängig von diesem Schema der Nachfolge, dass er beim Beschreiben des Auferstehungslebens auch den Leidens- und Todesweg dorthin andeuten muss.

Es wäre jedoch falsch anzunehmen, Paulus betone die Notwendigkeit des Todes *nur* deshalb, weil seinem Denken ein „dogmatisches" Schema zugrunde liegt. Offenbar zwingt ihn auch die aktuelle Situation in Korinth sich mit dem Problem des Todes zu befassen. Die konkreten Voraussetzungen für seine Erörterungen können nicht exakt ermittelt werden. Es deuten aber viele Zeichen daraufhin, dass sich der Apostel gegen spiritualisierende Tendenzen innerhalb der Gemeinde wendet, die zur Verneinung der körperlichen Auferstehung (V. 12) führten, aber auch zur Relativierung des Todes und zur Ratlosigkeit ihm gegenüber (V. 36 ff.; vgl. 1. Thess. 4, 13 ff.)[1]. Diese Tendenzen — ob sie nun als Äusserungen von „Enthusiasmus", „Gnosti-

---

[1] Siehe J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* [9](1910), S. 344 ff., E.-B. Allo, *Première épître aux Corinthiens* [2](1956), S. 399 f., J. Héring, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens* (1949), S. 137, J. Moffatt, *The First epistle of Paul to the Corinthians* (1938), S. 240 f. Siehe weiter A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), S. 92 ff., der das Ringen des Apostels mit dem Problem der Todesfälle in der Gemeinde und des Schicksals der Entschlafenen bei der Parusie betont. Vgl. eine ähnliche Auffassung bei Schoeps, *Paulus*, S. 101 f.

zismus" oder etwas anderem betrachtet werden müssen[1] — haben ihre Nahrung möglicherweise aus dem Taufunterricht bezogen: die Christen seien schon in der Taufe mit Christus gestorben und auferstanden. Wenn sich nun Paulus gegen falsche Schlussfolgerungen aus dem Taufunterricht wendet, so verstehen wir noch besser, weshalb er teils von der Körperlichkeit der Auferstandenen spricht, teils die Unausweichbarkeit des Todes betont. Er will damit hervorheben, dass der sakramentale Tod und die sakramentale Auferstehung sich auch in konkretem Sinne manifestieren müssen.

Hintergrund zum Denken Pauli (und der Urkirche) über die Notwendigkeit des Todes der Christen bildet, wie wir schon gesehen haben[2], die Vorstellung, dass die Christen aus ihrer Gemeinschaft mit der adamitischen Menschheit gelöst werden müssten. Und die Befreiung ist nur durch den Tod möglich. Der einleitende und entscheidende Akt ist dabei die Taufe, in der „der alte Mensch" seine Todeswunde erhält. Dieser Tod in der Taufe erhält seine Fortsetzung in einer ethischen mortificatio carnis und im Leidenskampf, der zur Nachfolge gehört. Die endgültige Befreiung von der alten Menschheit vollzieht sich im körperlichen Tod, im Zusammenbrechen des menschlichen Körpers. Dieses Geschehen beschreibt Paulus im Abschnitt V. 35–44.

Die Zugehörigkeit des Menschen zur adamitischen Menschheit bewirkt, dass er ein σῶμα ψυχικόν hat. Seine Mitgliedschaft im Christuskollektiv bringt es mit sich, dass ein σῶμα πνευματικόν für ihn bereit ist. Der Satz εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν (V. 44) darf daher nicht als eine generelle Aussage, jeder „psychische" Körper habe eine „pneumatische" Entsprechung, aufgefasst werden[3]. Die hier zum Vorschein kommende Anschauung muss statt dessen im Lichte der Adam–Christus-Typologie betrachtet werden. Für diese ist

---

[1] In bezug auf die Möglichkeiten, die Widersacher des Apostels zu identifizieren, siehe J. Schniewind, Die Leugner der Auferstehung in Korinth, in *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (1952), S. 110–139, Schlier, Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther, in *Die Zeit der Kirche*, S. 147–159, E. Käsemann, Neutestamentliche Fragen von heute, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 54 (1957), S. 1–21 (18 f.) H. Rusche, Die Leugner der Auferstehung von den Toten in der korinthischen Gemeinde, *Münch. Theol. Zeitschr.* 10 (1959), S. 149–151, und Riesenfeld in *Festschr.* Klostermann.

[2] Vgl. unsere Auslegung von Röm. 6, 1–11, S. 48 ff.; Gal. 2, 19 f., S. 104; und Kol. 3, 10, S. 206 ff.

[3] So wird die Aussage von Weiss, *comm. ad loc.*, interpretiert.

die selbstverständliche Voraussetzung charakteristisch, dass Christus und alles, was durch ihn gekommen ist, ein Wiederherstellen dessen, was Adam verdorben hat, und ein Überbieten dessen, was er ursprünglich repräsentierte, veranlasse. Dies bringt es nun mit sich, dass der Apostel bei seinen Vergleichen oft a minore ad majus[1] argumentiert, besonders auffallend in Röm. 5, 12–21. Dabei ist zu vermerken, dass er in diesen Fällen nicht von „quantitativen", sondern von „qualitativen" Gesichtspunkten ausgeht. Das Resultat von Adams Fall (der Tod) erreichte alle Menschen, auch diejenigen, die nicht auf die gleiche Weise der Sünde verfielen wie er (Röm. 5, 14). Eine solch „mechanische", allumfassende Übertragung des Werkes Christi auf alle Menschen gibt es nach Paulus nicht: denjenigen, die „die Fülle der Gnade" (Röm. 5, 17) empfangen (οἱ λαμβάνοντες), ist das Leben durch Christus noch gewisser als der Tod, der durch Adam in die Welt kam[2]. Denn das Resultat der Tat Christi ist den Auswirkungen von Adams Fall qualitativ überlegen, so weitreichend diese auch waren. Der Satz: εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν[3] ist somit im Hinblick auf die Mitglieder des Christuskollektivs, auf die Nachfolger, formuliert.

Ausgangspunkt für diese Erörterung des Apostels über die „pneumatische" Körperlichkeit der Auferstehungsmenschen ist Gen. 2, 7. Die Aussage über die Schöpfung Adams nach 2, 7c (LXX) wird geradezu wortgetreu übernommen (V. 45). Die Abweichungen bestehen darin, dass der Apostel ein πρῶτος in den Text einschiebt und Ἀδάμ als Eigennamen anführt. Die Veränderungen haben zur Aufgabe, eine Gegenüberstellung Adam–Christus möglich zu machen. Wenn Christus ὁ ἔσχατος Ἀδάμ genannt und seine Funktion als πνεῦμα ζωοποιοῦν bezeichnet wird, so kann dies nicht ohne „Tiefeninterpretation" aus dem Genesistext herausgelesen werden. Die paulinische Vorstellung vom zweiten Adam ist auch im übrigen NT nicht belegbar oder aus

---

[1] Zu dieser jüdischen Auslegungsmethode, קל וחומר, siehe Michel, *Paulus und seine Bibel*, S. 92, E. Starfelt, *Studier i rabbinsk och nytestamentlig skrifttolkning* (1959), S. 75–92.

[2] Vgl. die gleichartige Argumentationstechnik im 2. Kor. 3, 6 ff. bei dem Vergleich zwischen dem Amt Mose und demjenigen von Paulus.

[3] Auch schon früher im 1. Kor. (2, 10–15) begegnen wir einer Kontrastierung vom Psychischen und vom Pneumatischen. Das Pneumatische ist hier das Vermögen zur Einsicht, das der Geist vermittelt und das im Gegensatz zur Urteilsfähigkeit des psychischen Menschen steht. Dieses Kontrastieren ist deshalb mehr aktuell als eschatologisch bedingt.

irgendeinem angrenzenden Religionsgebiet bekannt[1]. Es gibt zwar formelle Ähnlichkeiten zwischen der paulinischen Konzeption und Philons Auslegung der zwei Schöpfungsberichte. Nach Philon wird die Schöpfung des himmlischen Menschen in Gen. 1 geschildert, während die Erschaffung des irdischen Menschen in Gen. 2 dargestellt wird. Die beiden Spekulationen unterscheiden sich aber inhaltlich so auffallend, dass es unmöglich ist, die paulinische Konzeption auf dem Hintergrund der Exegese Philons zu erklären[2].

Wir haben früher dargelegt und geltend gemacht, Paulus bewege sich, wenn er von Christus als dem εἰκών Gottes spreche oder ihn innerhalb der Adam–Christus-Spekulation als ἄνθρωπος bezeichne, eigentlich auf dem Boden des Menschensohndenkens. Andeutungen in dieser Richtung liegen auch in unsrem Text vor. Der Ausdruck ὁ ἔσχατος Ἀδάμ wird in V. 47 gegen die Bezeichnung ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ausgetauscht und mit dem Zusatz ἐξ οὐρανοῦ versehen, einem Ausdruck, der darauf hindeutet, dass Paulus Jesus mit dem „himmlischen Menschen" identifiziert, mit dem Menschensohn, der ja nach der jüdischen Apokalyptik und der urchristlichen Tradition verborgen bei Gott in der himmlischen Welt weilte, bevor er sein Erdenleben antrat[3].

---

[1] „Cette doctrine des deux Adam ne se trouve ni dans l'apocalyptique juive, ni dans la talmudisme, ni dans les Evangiles, ni dans les spéculations hellénistiques ou mondéennes sur l'anthropos", J. Héring, *comm. ad loc.* Siehe auch E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, S. 64 f. — Die Aussage in 1QS: 4, 23, die Mitglieder der Sekte hätten Anteil an Adams Herrlichkeit (ולהם כול כבוד אדם) gehört kaum in diesen Zusammenhang. Die Aussage bezieht sich auf die doxa, die Adam ursprünglich besass und die nun wiedergewonnen ist.

[2] Für eine kurze Orientierung von Philons Auslegung siehe unsere Darstellung oben, S. 168. Die Ungleichheiten im Verhältnis zur paulinischen Auffassung wurden von so vielen Forschern aufgezeigt, dass wir hier davon absehen können, sie darzulegen. Siehe z. B. M. Black, The Pauline Doctrine of the Second Adam, *Scott. Journ. of Theol.* 7 (1954), S. 170–179, Ellis, *op. cit.*, S. 64 f., W. Manson, *Jesus the Messiah* (1943), S. 188 f., Cullmann, *Christologie*, S. 170 ff., Jervell, *Imago Dei*, S. 258 ff.

[3] Siehe unsere Darlegung über die Auffassung des Judentums, oben S. 128 f., und unsere Auslegung von Phil. 2, 5–11. Vgl. Cullmann, *op. cit.*, S. 171 ff. Diese Auffassung wird schon von Weiss, *comm.*, S. 376, vertreten; er betont, dass ὁ ἄνθρωπος hier für Paulus ein emphatischer Titel für Christus ist: „— nach meiner Überzeugung die griechische Umschreibung für ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου". Siehe auch Manson, *op. cit.*, S. 187 ff. Einen anderen Standpunkt nimmt Schweitzer ein, der behauptet, dass die Lehre von Christus als dem zweiten Adam nur von der paulinischen Todes- und Auferstehungsmystik her zu verstehen sei.

Dass Paulus auf diese Weise Adam dem Menschensohn der genannten Messiaserwartung gegenüberstellt und Jesus „den letzten Adam" nennt, schliesst jedoch keineswegs aus, dass er auch im angeführten Genesistext eine versteckte Andeutung auf den letzteren gefunden hat. H. Odeberg behauptet in seinem Kommentar, dass der Apostel in der Rede vom Geist des Lebens (נשמת חיים, πνοὴ ζωῆς) eine Prophetie verkündet sah, was mit dem wirklichen Gottmenschen, Christus[1], kommen werde, den Paulus daher als πνεῦμα ζωοποιοῦν bezeichne.

Wir haben gesehen, wie Paulus, um seine Lehre von der pneumatischen Entsprechung des psychischen Körpers der Christen zu stützen, auf Gen. 2, 7 zurückgreift. Und er interpretiert, nach allem zu schliessen, diesen Text sowohl nach dem Buchstaben als auch „geistig". In V. 46 begegnen wir einer Aussage, die vor allem parenthetischer Natur zu sein scheint. Paulus betont, dass nicht das Pneumatische, sondern das Psychische zuerst vorhanden gewesen und das Pneumatische später gekommen sei. Die meisten Forscher glauben, hier einer Polemik des Apostels gegen die Lehre Philons, der „himmlische Mensch" sei vor dem „irdischen Menschen" erschaffen worden (vgl. oben), zu begegnen. Sie sind der Auffassung, Paulus habe sich auf Grund seiner Adam–Christus-Parallele veranlasst gesehen, auf parenthetische Weise zu dieser Version der Vorstellungen über die Erschaffung des Menschen Stellung zu nehmen[2]. Diese Erklärung ist jedoch unserer Meinung nach nicht die einzig denkbare. Ebenso wahrscheinlich ist, dass der Apostel immer noch von der Todes- und Auferstehungsproblematik des vorangehenden Abschnittes erfüllt ist. Seiner Exegese von Gen. 2, 7 entnimmt er nicht nur, dass es sowohl eine psychische als auch eine pneumatische Körperlichkeit gibt, für die Adam, resp. Christus Ur- und Vorbild ist. Er sieht auch in den chronologischen Relationen, die zwischen den beiden bestehen, einen Beweis für die Notwendigkeit des Todes. Da der Mensch durch seine Verbindung mit dem ersten Stammvater, Adam, ein σῶμα ψυχικόν hat, muss er zuerst sterben, um darauf als σῶμα πνευματικόν auferstehen zu können, dank seiner Verbindung mit Christus, dem letzten „Stammvater"[3]. Interpretiert man die Aussage in V. 46 auf diese Weise,

[1] Odeberg, *comm.*, S. 299.

[2] Vgl. zur Diskussion die Literatur, die oben, S. 313, Anm. 2, angeführt wurde.

[3] Es ist hier von Wert zu beachten, dass das Teilhaben an Adam den *Hintergrund* zu den Vorstellungen von der Notwendigkeit des Todes bildet. Der unmittelbarere Grund zum Hervorheben davon, dass die Christen sterben müssen, liegt da-

so passt sie vollkommen in den Kontext. Sie steht dann in einer Linie mit der Schilderung vom Samen, der sterben muss, um lebendig gemacht zu werden (V. 36 f., vgl. V. 42 ff.), mit der Versicherung des Apostels, dass „Fleisch und Blut" nicht das Reich Gottes ererben können (V. 50) und mit seiner Aussage, dass das Vergängliche sich die Unvergänglichkeit und das Sterbliche die Unsterblichkeit anziehen müsse (V. 53).

Die alte und die neue Menschheit

Die Antwort des Apostels auf die Frage der Körperlichkeit der Auferstandenen (V. 35) wurde bis jetzt somit zu einer vielverzweigten Darstellung der Notwendigkeit des Todes. Der Tod ist die unumgängliche Durchgangspforte zum Auferstehungsdasein. Die Zusammengehörigkeit des Todes und der Auferstehung mit der Existenz der Christen hat Paulus u. a. damit illustriert, dass er ihre Schicksalsverbundenheit sowohl mit Adam als auch mit Christus aufzeigte. In V. 47–49 folgt dann eine abschliessende Gegenüberstellung des ersten und des zweiten Menschen und eine Kontrastierung der Kollektive, die sie repräsentieren und verkörpern. Der erste Mensch war „von der Erde" (ἐκ γῆς) und aus Staub (χοϊκός). Der zweite Mensch war „vom Himmel" (ἐξ οὐρανοῦ)[1]. Das bedeutet, dass die adamitische Menschheit die Wesenszüge ihres Stammvaters trägt, während die neue Menschheit (die Auferstehungsmenschen) das für Christus Charakteristische repräsentiert (οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι, V. 48). Das Eigenartige an der Situation der Christen besteht nun u. a. darin, dass sie an beiden Kollektiven teilhaben. Der Apostel spricht zuerst von einem Tragen (φορεῖν) des

---

gegen darin, dass sie teilhaben am irdischen Schicksal Jesu, dass sie sich in seiner Nachfolge befinden. Aber auch der Tod Jesu setzt voraus, dass Christus sich mit der adamitischen Menschheit solidarisch machte. Für die Christen bildet somit die Verbundenheit mit Adam nur den Hintergrund zu ihrem Schicksal. Die Ausformung dieses Schicksals aber ist ganz von Christus geprägt, sowohl in bezug auf den Tod als auch in bezug auf die Auferstehung.

[1] Die Gegenüberstellung vom Himmlischen und Irdischen, die Paulus schon V. 40 hervorhebt, erfährt hier ihren höchsten Ausdruck. Zu den Termini ἐπουράνιος und ἐπίγειος und deren Anwendung im NT siehe die kurze aber instruktive Übersicht bei Schlier, *Der Brief an die Epheser*, S. 45–48. Der paulinische Gebrauch dieser Termini und deren Gegenüberstellung in den Schriften des Apostels scheinen in gewissem Masse von der Verwendung der Ausdrücke in hellenistisch-jüdischer Tradition abhängig zu sein. Vgl. auch Weiss, *comm.*, S. 370 ff.

Bildes (εἰκών = Gestalt, Wesen) des irdischen Menschen, V. 49. Das Verb, das gewöhnlich konkrete Bedeutung hat und für das Tragen von z. B. Kleidern und Waffen (Matt. 11, 8; Röm. 13, 4) verwendet wird, ist hier in übertragenem Sinne gebraucht und gibt derselben Auffassung Ausdruck, die aus der Bezeichnung χοϊκός und σῶμα ψυχικόν für den natürlichen Menschen spricht. Da dieser status des Menschen als ein Erbe des Stammvaters Adam betrachtet wird, und da Adams Stellung damit erklärt wird, dass er aus hinfälligem Material (χοῦς) erschaffen worden sei, scheint es vorerst, als wolle Paulus die menschliche Begrenztheit und Sterblichkeit auf die schöpfungsmässige Ausrüstung zurückzuführen. Dies würde jedoch in Widerspruch zu andern Elementen seines Denkens stehen, was u. a. aus seinen weiteren Adamsspekulationen hervorgeht. Nach Röm. 5, 12 ff. und 1. Kor. 15, 21 f. kam der Tod und die Verdammnis eben durch den Fall Adams, durch seinen Ungehorsam. Es hat daher den Anschein, der Apostel bediene sich zweier verschiedener Interpretationen der Urgeschichte, wenn er die Fakta Tod und menschliches Versagen erklären will.

Wie wir früher hervorgehoben haben, ist jedoch diese Zweiheit in der Auffassung auch für die alttestamentlich-jüdische Tradition charakteristisch[1]. Der Bericht über den Sündenfall in Gen. 3 wird im AT nur andeutungsweise mit den Schilderungen des Zustandes der späteren Menschheit, der von Sünde und Tod geprägt wird, verbunden. Im selben Masse wie dieser Zustand nicht als eine Konsequenz der aktuellen Sünde der Menschheit betrachtet wird, hält man ihn für eine Folge der Gebrechlichkeit des Menschen, für ein Resultat seiner Beschaffenheit: er ist — wie Adam — ein Wesen aus Staub. Im Spätjudentum begegnen wir dagegen da und dort weitgehenden Spekulationen über Adams Fall und über seine schicksalsschwere Rolle für das Los der Menschheit. Daneben ist aber auch, genau wie in alttestamentlichen Texten, der Gedanke zu finden, dass die Begrenztheit und Sterblichkeit des Menschen ihren Grund darin hat, dass er aus Staub geformt ist. Dieser Aspekt wird in den Qumranschriften deutlich hervorgehoben, mit besonderer Schärfe in Hodayot. So heisst es z. B. in 1 QH: 3, 23 ff.: „Und ich, ein Lehmgebilde (ואני יצר החמר), was bin ich schon? Etwas mit Wasser Geknetetes! Was gelte ich schon? Habe ich etwa Kraft? Denn ich stehe in des Frevels Bereich und mit den

[1] Siehe oben, S. 125 f., 139–145.

Bösewichten im selben Los.“ In 1 QH: 4, 29 wird der Mensch ebenfalls als ein „Lehmgebilde“ bezeichnet. Dieser Aussage folgt unmittelbar eine Deklaration, dass er vom Mutterleibe an in der Sünde und bis ins Alter in Schuld stecke. In 13, 15 f. wird der Mensch als „ein Staubgebäude“ (מבנה עפר) beschrieben, über das ein verdrehter Geist herrsche[1].

Bei Paulus finden wir — wie schon hervorgehoben wurde — beide Interpretationslinien, die man im AT und im Judentum konstatieren kann. Die Sterblichkeit und die Sünde des Menschen sind ein Resultat von Adams Ungehorsam (Röm. 5, 12–21; 1. Kor. 15, 21 f.). Der menschliche Zustand kann aber auch als eine Folge der Tatsache betrachtet werden, dass der Stammvater aus Staub erschaffen wurde (1. Kor. 15, 47 ff.). Vorerst scheinen diese beiden Interpretationstraditionen unvereinbar zu sein, und moderne Forscher haben dies auch behauptet[2]. Die Verwendung beider Möglichkeiten dürfte jedoch erklärbar sein, wenn man bedenkt, wie der Apostel die Schrift gebraucht. Wir haben früher konstatiert, dass Paulus beim Zitieren und Auslegen von alttestamentlichen Texten seine Exegese teilweise auch auf dem Kontext[3] der Zitate und auf Paralleltexten aufbaut[4], ohne dass dies expressis verbis angegeben wird. Ein solches Verfahren ist für Paulus, der im jüdischen Schriftgelehrtentum auferzogen wurde, selbstverständlich[5] und für die Zeit nach seiner Bekehrung noch begreiflicher. Denn mit seiner Bekehrung glaubt Paulus, eine neue Einsicht in den eigentlichen Sinn der Schrift erhalten zu haben: er sieht Zusammenhänge, die ihm früher verborgen waren. Wenn wir nun daher seine Anwendung von Gen. 2, 7 betrachten, so haben wir Grund zu fragen, ob Paulus die Schilderung möglicherweise mit irgendeinem andern Text assoziiert haben könnte. Man könnte in diesem Zusammenhang an die Darstellung vom Urteil Gottes über Adam nach seinem Fall (Gen. 3, 17–19) denken. Auch dort wird sehr betont (V. 19), dass Adam aus Erde erschaffen worden war. Im Urteilsspruch heisst es, dass er

---

[1] Unter den vielen Texten, die dieses Thema berühren, siehe 1QS: 11, 21 f.; 1QH: 1, 21 f.; 3, 20 f.; 10, 3 ff. 20; 11, 3. 20; 12, 24 ff. 31 ff.; 18, 11 ff. Meistens wird das Motiv benützt, um die Nichtigkeit des Menschen vor Gott zu betonen.

[2] So Schweitzer, *Mystik*, S. 214.

[3] Vgl. unsere Auslegung von Phil. 2, 9 ff., S. 256.

[4] Vgl. unsere Exegese von 2. Kor. 3, 18, S. 279, Anm. 1.

[5] Vgl. Gerhardsson, *Memory*, S. 33 ff., Michel, *Paulus und seine Bibel*, S. 91–102.

sein Brot im Schweisse seines Angesichts essen solle, bis er zur Erde zurückkehre, von der er genommen sei (ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἐλήμφθης), was in den Worten: „Denn du bist Erde, und sollst zu Erde werden" (ὅτι γῆ εἶ καὶ εἰς γῆν ἀπελεύσῃ) expliziert wird. Dazu kommt, dass Gott die Erde verdammt, aus der Adam erschaffen wurde (ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου, V. 17)[1], was für Paulus und die zeitgenössische jüdische Spekulation eine weit tiefere Bedeutung gehabt haben muss, als nur die, dass er sich durch mühsame Arbeit von ihr ernähren müsse. Es bedeutet auch, dass die Nachkommen Adams, die aus dem Stoff geformt sind, auf dem die Verdammung liegt, dazu bestimmt sind — wie ihr Stammvater — zu sterben und zur Erde zurückzukehren. Die terminologischen[2] und die sachlichen Berührungspunkte, die zwischen dem Schöpfungsbericht in Gen. 2, 7 und der Schilderung vom Sündenfall in Gen. 3, 17–19 vorhanden sind, machen es äusserst wahrscheinlich, dass Paulus die beiden Traditionen als Einheit gesehen hat. Seine Auslegung von Gen. 2, 7 ist in diesem Fall von seiner Kenntnis beherrscht, wie dieses aus Staub erschaffene Wesen Verdammung und Tod auf sich zieht, wie es verurteilt wird, wieder zu Staub zu werden. Damit ist der Schöpfungsbericht in Gen. 2, 7 der Schilderung des Falles untergeordnet. Die Erschaffung des Menschen aus Erde wird somit ein Akt, der schon unter dem Vorzeichen des Todes steht[3].

Fasst man den Gedankengang des Apostels auf diese Weise auf, so existiert kein Gegensatz mehr zwischen seiner Darstellung im 1. Kor. 15, 47–49 und seinen Aussagen in Röm. 5, 12–21 und im 1. Kor.

---

[1] TM ארורה האדמה בעבורך. Der Umstand, dass LXX offenbar בעבורך gelesen hat, ist auf Grund des Zusammenhanges verständlich.

[2] Gegen unsere Annahme einer Kombination der beiden Texte kann vielleicht eingewandt werden, dass der Apostel in seiner Auslegung 1. Kor. 15, 47 ff. terminologisch ganz auf Gen. 2, 7 aufbaue, da der Terminus χοῦς mit Ableitungen dort vorkomme, in Gen. 3, 17–19 aber fehle. Dieser Einwand ist haltbar, nur wenn man voraussetzt, dass Paulus ausschliesslich auf den LXX-Text baue. Hat er dagegen — was für einen früheren Rabbinerjünger wahrscheinlich ist — den hebräischen Text verwendet, so wird die Lage eine andere. Der Terminus עפר kommt sowohl in Gen. 3, 19 als auch 2, 7 vor.

[3] In unserer Auslegung von Sir. 17, 1 (siehe oben, S. 139 f.) haben wir geltend gemacht, dass eine „Zusammenschau" von Schöpfung und Sündenfall aufgespürt werden kann. Wenn unsere Vermutung richtig ist, dass Paulus die Berichte über die Schöpfung und über den Sündenfall kombiniert hat, so kann er von irgendeiner älteren Auslegungstradition abhängig sein, die Sir. 17 ähnlich ist.

15, 21 f.[1]. In beiden Fällen sieht er die Gebrechlichkeit und die Sterblichkeit des Menschen als ein Resultat von Adams Sünde. Das ist der Grund, weshalb seine Nachkommen als χοϊκοί und als Träger vom Bild des irdischen, Menschen (τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, V. 49) bezeichnet werden. Dieses Betonen seiner staubhaften Natur ist nichts anderes als ein Hervorheben seiner Sterblichkeit.

Adam (ὁ χοϊκός) und der adamitischen Menschheit (οἱ χοϊκοί) gegenüber steht nun Christus (ὁ ἐπουράνιος) und die neue Menschheit (οἱ ἐπουράνιοι), die durch ihn bestimmt ist (V. 48). Wenn von Christus gesagt wird, er sei vom Himmel (ἐξ οὐρανοῦ, V. 47), und wenn er als ὁ ἐπουράνιος bezeichnet wird, so deutet dies darauf hin, dass ihn Paulus in Menschensohnkategorien schildert[2]. Dabei ist zu bemerken, dass der Apostel die jüdischen Vorstellungen vom Menschensohn kaum unverändert übernommen hat, sondern dass er sich diese in der umgewandelten Form, die für sie in der Evangelientradition kennzeichnend ist, angeeignet hat[3]. Dies bedeutet dann, dass der Ausdruck ἐξ οὐρανοῦ nicht unbedingt nur auf das Kommen Christi vom Himmel bei der Parusie hinzielt[4], was gut zu den jüdischen Erwartungen in bezug auf die Epiphanie des Menschensohnes passen würde, sondern dass er, nach dem Zusammenhang, in dem er steht zu schliessen, eine weiterreichende Funktion hat. Es gibt primär den Ursprung Christi in der himmlischen Welt an und betont damit dessen qualitative Überlegenheit über Adam, der von der Erde (ἐκ γῆς) herstammt. Von der Stellung Christi als δεύτερος ἄνθρωπος kann daher nicht gesagt werden, sie beruhe auf irgendeinem einzelnen Moment seines Daseins und seiner Tat. Als „der himmlische Mensch", als der Menschensohn war er zum voraus dazu bestimmt, der ἄνθρωπος zu werden, der alles wieder in Ordnung bringen sollte, was Adam verdorben hatte. Wir begegnen also in V. 47 ff. einer Weiterführung der Aussage in V. 45, wo Adam und Christus einander gegenüber gestellt werden und wo Christus als πνεῦμα ζωοποιοῦν

---

[1] Vgl. Jervell, *op. cit.*, S. 265: „Es liegt Paulus gar nicht daran, zu zeigen, was der Mensch im Verhältnis zum Schöpfer ist, sondern was der Mensch der ersten Schöpfung im Verhältnis zum Geist Gottes *geworden* ist."

[2] Vgl. oben, S. 121 ff., 128 f.

[3] Vgl. unsere Auslegung von Phil. 2, 5 ff., S. 246 ff.

[4] A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu* (1934), ad loc., überlegt die Möglichkeit dieser Interpretation, weist sie aber mit folgender Motivierung zurück: „Diese Deutung trennt aber die Parusie vom irdischen Wirken Jesu so weit, dass die hier gegebene Vergleichung Jesu mit Adam nicht mehr denen gleicht, die I. Kor. 15, 21. 22 und Röm. 5, 12–19 geben." Vgl. Héring, *comm. ad loc.*

bezeichnet wird. Auch diesem Ausdruck darf keine allzu enge Bedeutung zugemessen werden. Er bezieht sich kaum — trotz dem Kontext — *nur* auf die Auferstehung, sondern auf die Tat Christi in toto. Er ist gleich allgemeinen Inhaltes wie die Variationen über dasselbe Thema in Röm. 5, 12–21, wo vom Werk Christi gesagt wird, es resultiere für die Christen in einem „Herrschen im Leben" (ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν, V. 17) und wo sein δικαίωμα als Grund für deren δικαίωσις ζωῆς (V. 18) angegeben wird. Wenn daher die Abstammung Christi vom Himmel (ἐξ οὐρανοῦ, 1. Kor. 15, 47) und seine Funktion als πνεῦμα ζωοποιοῦν (V. 45) betont wird, so soll damit seine Überlegenheit über Adam hervorgehoben und seine Rolle als Lebensspender in des Wortes weitestem Sinne angedeutet werden.

Diese weitreichende Tendenz in den Aussagen über Christus bringt es nun mit sich, dass der Ausdruck οἱ ἐπουράνιοι[1] (V. 48) einen ziemlich weittragenden Sinn hat. Er bezeichnet alle, die in Christus (ἐν Χριστῷ) sind. Wir haben hier mit derselben Auffassung zu tun wie im Epheserbrief. Von den Getauften heisst es dort (2, 6), sie befänden sich im Himmel, trotzdem sie noch auf Erden leben[2]. Der Terminus οἱ ἐπουράνιοι bezieht sich somit nicht ausschliesslich auf diejenigen, die schon gestorben und nun mit Christus sind (Phil. 1, 23; vgl. 2. Kor. 5, 8), denn die Christen gehören der himmlischen Welt an, schon wenn sie sich noch in ihrem irdischen Körper befinden[3]. Sie haben ihre Mitbürgerschaft im Himmel (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, Phil. 3, 20). Erst bei der Parusie werden ihre Körper in Ähnlichkeit mit dem verklärten Leib Christi endgültig verwandelt (V. 21, vgl. auch Kol. 3, 1 ff.).

Die Gemeinschaft zwischen Christus und den Christen, die durch die Taufe zustande kam, ist der Grund dafür, dass Paulus von der Ähnlichkeit zwischen ὁ ἐπουράνιος und οἱ ἐπουράνιοι sprechen kann. Wie wir konstatiert haben, kommt dies auf verschiedene Weise in der Nachfolge Christi durch die Getauften zum Ausdruck. Mit dem Tragen vom Bild des himmlischen Menschen (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, V. 49) ist die Vollendung dieser Gleichgestaltung[4] erreicht. Dieses

---

[1] Zum Begriff ἐπουράνιος siehe oben, S. 315, Anm. 1.

[2] Für eine nähere Analyse dieses Textes siehe Schnackenburg, *Heilsgeschehen*, S. 69–74. Vgl. auch unsere Darstellung oben, S. 106 ff.

[3] Weiss, *comm. ad loc.*, charakterisiert die Bezeichnung οἱ ἐπουράνιοι als „eine ungeheure Prolepse".

[4] Siehe unsere Darstellung oben, S. 208.

φορεῖν bezeichnet einen eschatologischen Zustand. Er bezieht sich auf den status der Christen nach der Auferstehung[1]. Das Bild Christi tragen, bedeutet somit dasselbe, wie ihm an Gestalt gleich werden (Röm. 8, 29) oder in Ähnlichkeit mit seinem verklärten Leib verwandelt werden (Phil. 3, 21).

Damit hat Paulus die Frage der Körperlichkeit der Auferstandenen (V. 35) beantwortet. Bei der Auferstehung wird der Christ einen pneumatischen Körper besitzen, d. h. nach paulinischer Anthropologie, dass er als Totalität, als körperliches und seelisches Wesen, ein σῶμα πνευματικόν (V. 44) wird. Dies vollzieht sich in ihm dank seiner Zusammengehörigkeit mit dem zweiten Menschen, der vom Himmel ist (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, V. 47). Wie wir früher gesehen haben[2], gehören pneuma und doxa auf das engste zusammen. Beide Begriffe sind eschatologische Grössen. Der pneumatische Auferstehungskörper kann daher auch als ein Körper der Herrlichkeit (δόξα, vgl. Phil. 3, 21) bezeichnet werden. Und dies bringt mit sich, dass wir dem Eikondenken nahe kommen, da die doxa- und eikon-Begriffe miteinander eng verbunden sind[3]. Wenn es in V. 49 heisst, dass die Auferstandenen das Bild des himmlischen Menschen (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου) tragen werden, so bezieht es sich somit auf σῶμα πνευματικόν (V. 44). Der Auferstehungsmensch ist daher ein Abbild von Christus selbst. Seine Transformierung nach dem Bilde Gottes (κατ' εἰκόνα θεοῦ, scil. κατὰ Χριστόν, vgl. Kol. 3, 10; Eph. 4, 24; 2. Kor. 3, 18) ist vollbracht.

Die Verwandlung bei der Parusie

Wir haben bei unserer Interpretation gesehen, wie der Apostel zu zeigen versucht, dass der Tod die Durchgangspforte zum Auferstehungsleben ist. In V. 50 ff. befasst er sich mit der Frage, was mit den Christen geschehen wird, die bei der Parusie noch leben. Im Prinzip behandelt er dieses Problem im Sinne des schon Gesagten, d. h. er

[1] Wir ziehen — in Übereinstimmung mit den meisten andern Exegeten — die Lesart φορέσομεν der handschriftsmässig besser belegten φορέσωμεν vor und dies trotzdem, dass die letzte Form lectio difficilior repräsentiert, da der Zusammenhang fut. ind. verlangt. Eine Verwechslung von ο und ω ist leicht verständlich (vgl. Röm. 5, 1) und wird es noch mehr, falls der Apostel den Brief diktiert hat. Vgl. zu dieser Frage zuletzt Dahl, *Norsk Teol. Tidsskrift* 61, S. 77 f.

[2] Siehe unsere Darstellung oben, S. 285–293.

[3] Siehe oben, S. 184 f.

hebt auch jetzt hervor, dass die natürliche Existenz des Menschen, sein „Adamszustand" zuerst vernichtet werden müsse, bevor das Auferstehungsleben seinen Anfang nehmen könne. Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben (V. 50). Die bei der Parusie lebende Generation von Christen wird daher eine Verwandlung durchmachen, die sonst bei der Auferstehung der Toten stattfinden muss (V. 52). Wenn Paulus die Auferstehung der Toten und die Verwandlung der noch Lebenden deutlich als Parallelen zeichnet, so zeigt dieses Verfahren, dass er die beiden Ereignisse für gleichwertig hält. Wesentlich ist, dass sich eine Transformierung vollzieht: entweder durch den Tod und die Auferstehung der Nachfolger oder durch eine wunderbare Verwandlung der bei der Parusie lebenden Christustreuen[1].

Der Gedanke an diese Verwandlung der Lebenden steht jedoch in einem gewissen Widerspruch zur starken Betonung der Notwendigkeit *des Todes* (V. 36 ff.). Diese Spannung zwischen der Vorstellung von der nahe bevorstehenden eschatologischen Umwandlung und der Idee vom Tod in der Nachfolge Christi tritt an verschiedenen Stellen der paulinischen Schriften hervor und ist auch in der Evangelientradition konstatierbar[2]. Paulus ist von beiden Vorstellungen beeinflusst, und seine Auffassung ist durch dieses Verhältnis geprägt. Die Spannung wird auch in der Auffassung des eigenen Schicksals deutlich[3]. Im 1. Thess. 4, 15–17 dominiert der eschatologische Aspekt. Paulus rechnet damit, bei der eben bevorstehenden Parusie selbst noch am Leben zu sein. Diese Überzeugung ist auch in unserem Text zu finden, trotzdem Paulus hier die Notwendigkeit des Todes betont. Der Apostel scheint sich selbst zu denjenigen zu zählen, die bei der Wiederkehr Christi noch nicht entschlafen sein werden (V. 52). Er wird mit andern noch lebenden Christen eine wunderbare Verwandlung durchmachen. Im 2. Kor. 4, 7–5, 10 können wir dagegen konstatieren, dass das Motiv der Nachfolge dominiert. Paulus ist nun sicher, dass er sterben muss. Dieselbe Ansicht geht aus Phil. 3, 10 f. hervor (vgl. 1, 10–24; 2, 17).

Dass der Gedanke an den eigenen Tod in der Nachfolge Christi in

---

[1] J. Jeremias, 'Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God', *New Test. Stud.* 2 (1955–56), S. 151–159.

[2] Matt. 16, 28 parr.

[3] Siehe Riesenfeld in *Festschr.* Klostermann, S. 62 f. Vgl. Feuillet, *Rev. Bibl.* 66, S. 498–513.

den späteren Schriften dominiert, beruht wahrscheinlich darauf, dass der Apostel durch die schrecklichen Erfahrungen, die er während seiner Missionstätigkeit gemacht hat (2. Kor. 1, 8 ff.; vgl. 4, 8 ff.; 6, 4 ff.; 11, 23 ff.), zu einem tieferen Nachdenken über die Lebensbedingungen der Christen gezwungen wurde. Der Umstand, dass der Apostel selbst nicht mehr damit rechnet, bei der Parusie noch leben zu dürfen, berechtigt natürlich nicht zur Annahme, das Motiv der Verwandlung der bei der Wiederkehr Christi noch Lebenden sei aus seinem Denken verschwunden. Wie es ihm gelang, diese Vorstellung mit dem Gedanken an die Notwendigkeit des Todes zu kombinieren, kann nicht unmittelbar seinen Schriften entnommen werden. Es ist aber wahrscheinlich, wie wir früher geltend gemacht haben[1], dass Paulus im sakramentalen Tod mit Christus ein so entscheidendes Ereignis sah, dass dieser den leiblichen Tod enthält und in gewissem Sinne ersetzt[2].

---

[1] Vgl. oben, S. 68 f.

[2] Die Eikonaussage in 1. Kor. 11, 7 ist nicht von unmittelbarer Bedeutung für unser Thema, da es sich in diesem Text nicht um ein Geschehen handelt, wo Christus das Vorbild wäre. Die vielen und interessanten Probleme, die mit diesem Text zusammengehören, wurden zuletzt von Jervell, *Imago Dei*, S. 292–312, und E. Lövestam, „Masculum et feminam fecit eos deus", *Tidsskrift f. teol. o. kirke* 32 (1961), S. 74–84, behandelt.

Quellen- und Literaturverzeichnis

A. Texte und Übersetzungen

Biblia Hebraica ... (R. Kittel Hrsg.)[8], v. P. Kahle–A. Alt–O. Eissfeldt. Stuttgart 1952.

Septuaginta ... 1–2, A. Rahlfs Hrsg. Stuttgart 1943.

The Old Testament in Greek according to the Septuagint, H. B. Swete Hrsg., 1[2] (Cambridge 1895), 2[2] (1896), 3 (1894).

Vetus Testamentum Graecum ... 14, Isaias, J. Ziegler Hrsg. Göttingen 1939.

Novum Testamentum Graece ...[23], Erw. Nestle–K. Aland Hrsg. Stuttgart 1957.

Synopse der drei ersten Evangelien[9], A. Huck–H. Lietzmann Hrsg. Tübingen 1936.

Die Bibel. Stuttgart 1912.

Das Neue Testament. Revidierter Text. Stuttgart 1956.

Kautzsch, E. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments übers. ... 1–2. Tübingen 1900.

Charles, R. H. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English ... 1–2. Oxford 1913.

Riessler, P. Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel übers. u. erl. Augsburg 1928.

The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, R. H. Charles Hrsg. Oxford 1908.

Charles, R. H. The Testaments of the Twelve Patriarchs transl. ... with Introduction, Notes and Indices. London 1908.

Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1[3], E. Hennecke–W. Schneemelcher Hrsg. Tübingen 1959.

The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery 1: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary, 2: Plates and Transcription of the Manual of Discipline, M. Burrows–J. C. Trever–W. H. Brownlee Hrsg. New Haven 1950–51.

Discoveries in the Judaean Desert 1, Qumran Cave 1, D. Barthélemy–J. T. Milik Hrsg. Oxford 1955.

The Manual of Discipline ..., P. Wernberg-Møller Hrsg. (Stud. on the Texts of the Desert of Judah 1.) Leiden 1957.

Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrāšîm, J. M. Allegro Hrsg., *Journ. of Bibl. Lit.* 77 (1958), S. 350–354.

A Midrash on 2 Sam. vii and Ps. i–ii (4 Q Florilegium), Y. Yadin Hrsg., *Isr. Explor. Journ.* 9 (1959), S. 95–98.

Reicke, B. Handskrifterna från Qumran 1–3. (*Symbolae Bibl. Ups.* 14, 1951.)
Ringgren, H. Handskrifterna från Qumran 4–5. (*Symbolae Bibl. Ups.* 15, 1955.)
Maier, J. Die Texte vom Toten Meer 1 (Übers.)–2 (Anm.). München, Basel 1960.

Philonis Alexandrini opera quae supersunt 1–7, L. Cohn–P. Wendland Hrsg. Berlin 1896–1930.
Cohn, L. Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übers. 1–5. (Schr. d. jüd.-hell. Lit. in deutscher Übers. 1–5.) Breslau 1909–29.
Flavii Iosephi opera omnia 1–4, S. A. Naber Hrsg. Leipzig 1888–1896.
Clementz, H. Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer übers. 1–2. Halle 1899.
— Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges übers. Halle 1900.

Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation 1–6, E. Baneth–J. Cohn–D. Hoffmann–M. Petuchowski–A. Sammter u. a. m. Hrsg. Wiesbaden (1885) 1924–1933 (4^2, 1924; 1^2, 1927).
Sanhedrin, Makkōt, S. Krauss Hrsg. (In: Die Mischna, G. Beer–O. Holtzmann Hrsg.) Giessen 1933.
'Abôṯ . . ., K. Marti–G. Beer Hrsg. (In: Die Mischna, G. Beer–O. Holtzmann Hrsg.) Giessen 1927.
Danby, H. The Mishnah. Transl. . . . Oxford 1933.
Der babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah 1–9, L. Goldschmidt Hrsg. Berlin, Leipzig, Haag 1897–1935.
The Babylonian Talmud transl. . . . 1–35, I. Epstein Hrsg. London 1935–48.
Mechilta, der älteste halachische und hagadische Commentar zum zweiten Buche Moses, I. H. Weiss Hrsg. Wien 1865.
Sifre zu Numeri², G. Kittel–K. H. Rengstorf–K. G. Kuhn Hrsg. Stuttgart 1955.
Siphre d'be Rab, H. S. Horovitz Hrsg. (Corpus Tann. 3, 3, 1.) Leipzig 1917.
Wünsche, A. Pesikta des Rab Kahana . . . ins Deutsche übertragen. Leipzig 1885.
Pesiqta Rabbati, M. Friedmann Hrsg. Wien 1880.
Midrasch Tanchuma (Titel auf Hebräisch) 1–3, S. Buber Hrsg. Wilna 1885.
Bereschit Rabba 1–3, J. Theodor–Ch. Albeck Hrsg. Berlin 1903–29.
Freedman, H.–Simon, M. Midrash Rabbah transl. . . . 1–9. London 1939.
Bibliotheca Rabbinica 1–12, A. Wünsche Hrsg. Leipzig 1880–85.
Strack, H. L.–Billerbeck, P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1–4. München 1922–28.

Die apostolischen Väter. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe, 1^2, K. Bihlmeyer–W. Schneemelcher Hrsg. (Samml. ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr. 2, 1, 1.) Tübingen 1956.
Die ältesten Apologeten, E. J. Goodspeed Hrsg. Göttingen 1914.

Patrologiae cursus completus: Series Latina 1–221, Series Graeca 1–161, J.-P. Migne Hrsg. Paris 1844–66; 1857–66.

Staab, K. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt. (Neutest. Abh. 15.) Münster i W. 1933.

Hippolytus, Refutatio omnium haeresium. (Die griech. christl. Schriftst. d. ersten drei Jahrh. 26, P. Wendland Hrsg.) Leipzig 1916.

Preysing, K. Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien übers. (Biblioth. d. Kirchenväter 40.) München 1922.

Irenaeus, Contra omnes haereses libri 1–2, A. Stieren Hrsg. Leipzig 1853.

Klebba, E. Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien übers. 1–2. (Biblioth. d. Kirchenväter 4.) München 1912.

Corpus Hermeticum 1–2, Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris 1945.

Epicteti dissertationes ab Arriano digestae . . ., H. Schenkl Hrsg. Leipzig 1916.

Platonis Dialogi sec. Thrasylli Tetralogias dispositi, C. F. Hermann Hrsg. Leipzig 1904–07.

B. Literatur

Abbott, T. K., *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*[4]. (Internat. Crit. Comm.) Edinburgh 1922.

Adam, A., *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis*. (Beih. z. Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 24.) Berlin 1959.

Ahlström, G. W. *Psalm 89*. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs. Diss. Uppsala. Lund 1959.

— Rez. v. K.-H. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie, *Sv. Exeg. Årsbok* 26 (1961), S. 135–143.

— Die Königsideologie in Israel. Ein Diskussionsbeitrag, *Theol. Zeitschr.* 18 (1962), S. 205–210.

Aldrich, R. L. Has the Mosaic Law Been Abolished?, *Biblioth. Sacra* 116 (1959), S. 322–335.

Allo, E.-B. *Première Épître aux Corinthiens*[2]. (Étud. Bibl.) Paris 1956.

— *Seconde Épître aux Corinthiens*[2]. (Étud. Bibl.) Paris 1956.

Arvedson, T. "Jesu efterföljd" i Nya Testamentet. En exegetisk studie, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 7 (1931), S. 134–161.

— *Das Mysterium Christi*. Eine Studie zu Mt 11. 25–30. (Arb. u. Mitteil. aus d. neutest. Sem. zu Uppsala 7.) Diss. Upsala. Leipzig, Uppsala 1937.

— Phil. 2, 6 und Mt. 10, 39, *Studia Theol.* 5 (1951), S. 49–51.

Ashby, E. The Coming of the Son of Man, *Exp. Times* 72 (1960–61), S. 360–363.

Baird, W. Letters of Recommendation. A Study of II Cor 3 1–3, *Journ. of Bibl. Lit.* 80 (1961), S. 166–172.

Barth, K. *Christus und Adam nach Röm. 5.* Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit. (Theol. Stud. 35.) Zürich 1952.

Baudissin, W. W. *Kyrios als Gottesnahme im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte* 1–4. Giessen 1926–29.

Bauer, J. B. „. . . ΤΟΙΣ ΑΓΑΠΩΣΙΝ ΤΟΝ ΘΕΟΝ". Rm 8 28 (I Cor 2 9, I Cor 8 3), *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 50 (1959), S. 106–112.

Bauer, W. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur[4]. Berlin 1952.

Beasley-Murray, G. R. *Jesus and the Future.* An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13 with Special Reference to the Little Apocalypse Theory. London, New York 1954.

Becker, O. *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken.* Diss. Leipzig. Berlin 1937.

Behm, J. Das Bildwort vom Spiegel 1. Korinther 13, 12, in R.-Seeberg-*Festschr.* 1 (Leipzig 1929), S. 315–342.

— Art. καινός κτλ, *Theol. Wörterb.* 3 (1938), S. 450–456.

— Art. μορφή κτλ; νέος κτλ, *Theol. Wörterb.* 4 (1942), S. 750–767; 899–904.

Bentzen, Aa. *Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer.* København 1939.

— *Messias, Moses redivivus, Menschensohn.* Skizzen zum Thema Weissagung und Erfüllung. (Abh. z. Theol. d. A. u. N.T. 17.) Zürich 1948.

Bernhardt, K.-H. *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese dargestellt und kritisch gewürdigt.* (Suppl. to Vet. Test. 8. Leiden 1961.)

Bertholet, A. Rez. v. W. W. Baudissin, Kyrios als Gottesname, *Theol. Literaturzeit.* 57 (1932), Sp. 52–57.

Beskow, P. *Rex Gloriae.* The Kingship of Christ in the Early Church. Stockholm, Göteborg, Uppsala 1962.

Betz, O. *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte.* (Wissensch. Unters. z. N.T. 6.) Tübingen 1960.

Bieder, W. *Der Kolosserbrief* ausgelegt. Zürich 1943.

— *Die Berufung im Neuen Testament.* (Abh. z. Theol. d. A. u. N.T. 38.) Zürich 1961.

Bietenhard, H. Art. ὄνομα κτλ, *Theol. Wörterb.* 5 (1954), S. 242–283.

Black, M. Let the Dead Bury Their Dead, *Exp. Times* 61 (1949–50), S. 219–220.

— The Pauline Doctrine of the Second Adam, *Scott. Journ. of Theol.* 7 (1954), S. 170–179.

— The interpretation of Romans viii 28, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. f. O. Cullmann, Leiden 1962), S. 166–172.

Bläser, P. *Das Gesetz bei Paulus.* (Neutest. Abh. 19, 1–2.) Münster i. W. 1941.

Blass, F.–Debrunner, A. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*[10]. Göttingen 1959.

Boehlig, H. 'Εν κυρίῳ, in *Neutest. Stud.* G. Heinrici *dargebracht* (Leipzig 1914), S. 170–175.

de Boer, W. P. *The Imitation of Paul.* An Exegetical Study. Diss. Amsterdam 1962.

Boman, Th. *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*[3]. Göttingen 1959.

Bonhoeffer, D. *Nachfolge.* München 1937.

Bonnard, P. *L'épître de Saint Paul aux Philippiens.* (Comm. du N.T. 10.) Paris, Neuchâtel 1950.

— *L'épître de saint Paul aux Galates.* (Comm. du Nouv. Test. 9.) Neuchâtel, Paris 1953.

Bornkamm, G. *Das Ende des Gesetzes.* Paulusstudien. (Beitr. z. evang. Theol. 16.) München 1952.

Bosse, F. *Prolegomena zu einer Geschichte des Begriffes „Nachfolge Christi".* Berlin 1895.

Bousset, W. *Hauptprobleme der Gnosis.* Göttingen 1907.

— *Kyrios Christos.* Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus[2]. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T. 21.) Göttingen 1921.

Bouttier, M. *En Christ.* Étude d'exégèse et de théologie pauliniennes. (Études d'hist. et de philos. rel. 54.) Paris 1962.

Bowman, J. Early Samaritan Eschatology, *Journ. of Jew. Stud.* 6 (1955), S. 63–72.

Brandenburger, E. *Adam und Christus.* Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5 12–21 (1. Kor. 15). (Wissenschaftl. Monogr. z. A. u. N.T. 7.) Neukirchen 1962.

Braumann, G. *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus.* (Beitr. z. Wiss. v. A. u. N.T. 82.) Diss. Münster 1959. Stuttgart 1962.

Braun, F.-M. Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à Saint Pierre, *Rev. Bibl.* 44 (1935), S. 22–33.

Braun, H. *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus.* Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, 1–2. (Beitr. z. hist. Theol. 24: 1–2.) Tübingen 1957.

Brewer, R. R. The Meaning of *Politeuesthe* in Philippians 1 27, *Journ. of Bibl. Lit.* 73 (1954), S. 76–83.

Brilioth, Y., u. a. m. *Den nya kyrkosynen.* En samling föredrag. Lund 1945.

Bring, R. *Pauli brev till galaterna.* (Tolkn. av N.T. 8.) Stockholm, Lund 1958.

Buber, M. *Mamre.* Essays in Religion. Melbourne, London 1946.

Büchsel, F. „In Christus" bei Paulus, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 42 (1949), S. 141–158.

Budde, K. Die Erklärung des Namens Ḳajin in Gen. 4, 1, *Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss.* 31 (1911), S. 147–151.

Bultmann, R. Das Problem der Ethik bei Paulus, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 23 (1924), S. 123–140.

— Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 24 (1925), S. 100–146.

— Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus, *Theol. Blätt.* 8 (1929), Sp. 137–151.

— Art. γινώσκω κτλ, *Theol. Wörterb.* 1 (1933), S. 688–719.
— Art. Θάνατος κτλ, *Theol. Wörterb.* 3 (1938), S. 7–25.
— *Das Evangelium des Johannes*[11]. (Krit.-exeg. Komm. über d. N.T. 2.) Göttingen 1950.
— *Theologie des Neuen Testaments.* Tübingen 1953.
— *Die Geschichte der synoptischen Tradition*[4]. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T. 29.) Göttingen 1958.
— Adam und Christus nach Rm 5, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 50 (1959), S. 145–165.
Burkill, T. A. The Hidden Son of Man in St. Mark's Gospel, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 52 (1961), S. 189–213.
Burkitt, F. C. *The Religion of the Manichees.* Cambridge 1925.
— *Church and Gnosis.* A Study of Christian Thought and Speculation in the second Century. Cambridge 1932.
Burney, C. F. Christ as the APXH of Creation, *Journ. of Theol. Stud.* 27 (1926), S. 160–177.
Burton, E. de Witt. *The Epistle to the Galatians*[5]. (Internat. Crit. Comm.) Edinburgh 1956.
von Campenhausen, H. Zur Auslegung von Joh 13 6–10, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 33 (1934), S. 259–271.
Carrington, Ph. *The Primitive Christian Catechism.* A Study in the Epistles. Cambridge 1940.
Casel, O. *Glaube, Gnosis, Mysterium.* Münster 1941.
— *Das christliche Kultmysterium*[4]. Regensburg 1960.
Cerfaux, L. Adonai et Kyrios, *Rev. des Sciences philos. et théol.* 20 (1931), S. 417–452.
— *Le Christ dans la théologie de saint Paul.* (Lectio Divina 6.) Paris 1951.
— *Recueil Lucien Cerfaux.* Études d'Exégèse et d'Histoire Religieuse, 1–2. (Bibl. Ephem. Theol. Lovan. 6–7.) Gembloux 1954.
Cohon, S. S. The Name of God, a Study in Rabbinic Theology, *Hebr. Un. Coll. Ann.* 23 (1950–51), 1, S. 579–604.
Coppens, J. Le messianisme sapiential et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique, *Suppl. to Vet. Test.* 3 (1955), S. 33–41.
Corssen, P. Paulus und Porphyrius. Zur Erklärung von 2 Kor 3, 18, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 19 (1919–20), S. 2–10.
Craig, C. T. Sacramental Interest in the Fourth Gospel, *Journ. of Bibl. Lit.* 58 (1939), S. 31–41.
Creed, J. M. *The Gospel according to St. Luke.* The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices. London, New York 1930.
Crouzel, H. *Théologie de l'image de Dieu chez Origène.* Diss. Strasbourg 1956.
Cullmann, O. *Christus und die Zeit.* Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung[2]. Zürich 1948.
— *Die Tauflehre des Neuen Testaments.* Erwachsenen- und Kindertaufe. (Abh. z. Theol. d. A. u. N.T. 12.) Zürich 1948.
— *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem.* Zürich 1954.

— *Die Christologie des Neuen Testaments.* Tübingen 1957.

Dahl, N. A. *Das Volk Gottes.* Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums. (Skr. utg. av Det Norske Vidensk.-Akad. i Oslo, 2, Hist.-Filos. Klasse 1941, No. 2.) Oslo 1941.

— Dopet i Efesierbrevet, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 21 (1945), S. 85–103.

— Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt, in *Neutest. Stud. f.* R. Bultmann (Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss., Beih. 21, Berlin 1954), S. 3–9.

— Christ, Creation, and the Church, in *The Background of the New Testament and its Eschatology* (In Honour of C. H. Dodd, Cambridge 1956), S. 422–443.

— Imago Dei. Opposisjonsinnlegg ved Jacob Jervells disputas 10.12.1959. *Norsk Teol. Tidsskrift 61* (1960), S. 71–94.

— Art. Evangelium; Lärjungar 2., *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1² (1962), Sp. 581–589; 1557–1558.

Dalman, G. H. *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend.* (Schr. d. Institutum Judaicum in Berlin 4.) Berlin 1888.

Daniélou, J. *Sacramentum futuri.* Études sur les origines de la typologie biblique. (Études de théol. hist.) Paris 1950.

— Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 1 : *Théologie du Judéo-Christianisme.* (Biblioth. de Théol.) Paris, New York, Rome 1958.

Daube, D. Participle and Imperative in 1. Peter, in E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*² (1947), S. 467–488.

— *The New Testament and Rabbinic Judaism.* London 1956.

Davies, W. D. *Torah in the Messianic Age and/or the Age to Come.* (Journ. of Bibl. Lit. Monogr. Ser. 7.) Philadelphia 1952.

— 'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11: 25–30, *Harv. Theol. Rev.* 46 (1953), S. 113–139.

— *Paul and Rabbinic Judaism.* Some Rabbinic Elements in Pauline Theology². London 1955.

— Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit, in *The Scrolls and the New Testament* (K. Stendahl Hrsg. 1957), S. 157–182.

— Reflections on a Scandinavian Approach to "The Gospel Tradition", in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. f. O. Cullmann, Leiden 1962), S. 14–34.

Deissmann, A. *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu".* Marburg 1892.

— *Paulus.* Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze². Tübingen 1925.

Delling, G. Art. πλήρωμα κτλ, *Theol. Wörterb.* 6 (1959), S. 297–304.

Denis, A.-M. La fonction apostolique et la liturgie nouvelle en esprit. Étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau, *Rev. des sciences philos. et théol.* 42 (1958), S. 401–436, 617–656.

Dibelius, M. *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus.* Göttingen 1909.

— *An die Thessalonicher I–II. An die Philipper*³. (Handb. z. NT 11.) Tübingen 1937.

Dibelius, M.–Greeven, H. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*[3]. (Handb. z. N.T. 12.) Tübingen 1953.

Didier, G. *Désintéressement du chrétien.* La rétribution dans la morale de saint Paul. (Théologie 32.) Paris 1955.

Dinkler, E. Jesu Wort vom Kreuztragen in *Neutest. Stud. f.* R. Bultmann (Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss., Beih. 21, Berlin 1954), S. 110–129.

— Prädestination bei Paulus. Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief, in *Festschr. f.* G. Dehn (Neukirchen 1957), S. 81–102.

Dodd, C. H. *The Bible and the Greeks.* London 1935.

— ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, in *Studia Paulina in honorem* J. de Zwaan (Haarlem 1953), S. 96–110.

— The primitive Catechism and the Sayings of Jesus, in *New Testament Essays.* Studies in Memory of T. W. Manson (Manchester 1959), S. 106–118.

Doeve, J. W. *Jewish Hermeuentics in the Synoptic Gospels and Acts.* Diss. Leiden 1953.

Dupont, J. "*Gnosis.*" La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul. (Univ. Cath. Lovan., Diss. . . . in Fac. Theol. . . . conscr. 2, 40.) Louvain, Paris 1949.

— Le chrétien, miroir de la gloire divine d'après II Cor., III, 18, *Rev. Bibl.* 56 (1949), S. 392–411.

— ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. L'union avec le Christ suivant saint Paul, 1 : „Avec le Christ" dans la vie future. Bruges, Louvain, Paris 1952.

Dupont-Sommer, A. *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte.* (L'orient ancien illustré 5.) Paris 1953.

Dürr, L. Heilige Vaterschaft im antiken Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der Idee des „Abbas", in *Heilige Überlieferung* (Festschr. f. I. Herwegen, Münster 1938), S. 1–20.

Duvenage, S. C. W. *Die Navolging van Christus.* Potchefstroom 1954.

Ehrhardt, A. A. T. Lass die Toten ihre Toten begraben, *Studia Theol.* 6 (1952), S. 128–164.

Eidem, E. Imitatio Pauli, in *Teol. stud. tillägnade* E. Stave (Uppsala 1922), S. 67–85.

— *Det kristna livet enligt Paulus* 1. Uppsala 1927.

Eliade, M. *Patterns in Comparative Religion.* London, New York 1958.

Ellis, E. E. *Paul's Use of the Old Testament.* Edinburgh, London 1957.

Eltester, F.-W. *Eikon im Neuen Testament.* (Beih. z. Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 23.) Berlin 1958.

Emerton, J. A. The Origin of the Son of Man Imagery, *Journ. of Theol. Stud.* 9 (1958), S. 225–242.

Engnell, I. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East.* Diss. Uppsala 1943.

— The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in "Deutero-Isaiah", *Bull. of the J. Ryl. Libr.* 31 (1948), S. 54–93.

— Rez. v. E. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henochsbuch, *Biblioth. Orient.* 8 (1951), S. 187–192.

— Die folgenden Art. in *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1[2] (Hrsg., Stockholm 1962):

Adam 1., Sp. 18–21, Bildspråk 1., Sp. 283–312, Dom, fördömelse 1., Sp. 426–428, Konung, kungadöme, Sp. 1332–1337, Kvarleva, Sp. 1388–1389, Ljus 1., Sp. 1523–1525, Lärjungar 1., Sp. 1555–1556; 2 (I. Engnell–A. Fridrichsen Hrsg., Gävle 1952): Mose 1., Sp. 311–323, Människan, mänskligheten 1., Sp. 386–393, Människosonen 1., Sp. 399–403, Noa 1, Sp. 458–462, Nyårsfester, Sp. 497–503, Saktmod, Sp. 1011, Uttåget ur Egypten, Sp. 1538–1544.

— „Knowledge" and „Life" in the Creation Story, *Suppl. to Vet. Test.* 3 (1955), S. 103–119.

— Die Urmenschvorstellung und das Alte Testament, *Sv. Exeg. Årsbok* 22–23 (1957–58), S. 265–289.

Ewald, P. *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*[2]. (Komm. z. N.T. 10.) Leipzig 1910.

— *Der Brief des Paulus an die Philipper*[3]. (Komm. z. N.T. 11.) Leipzig 1917.

Fascher, E. Jesus der Lehrer. Ein Beitrag zur Frage nach dem „Quellort der Kirchenidee", *Theol. Literaturzeit.* 79 (1954), Sp. 325–342.

Feine, P. *Der Apostel Paulus.* Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus. (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2, 12.) Gütersloh 1927.

Festugière, A.-J. *Personal Religion among the Greeks.* Berkeley, Los Angeles 1954.

Feuillet, A. Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique, *Rev. Bibl.* 60 (1953), S. 170–202, 321–346.

— Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques, *Rev. Bibl.* 62 (1955), S. 161–196.

— Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes, *Rev. Bibl.* 66 (1959), S. 481–513.

Fichtner, J. *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung.* Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel. (Beih. z. Zeitschr. f. d. Alttest. Wiss. 62.) Giessen 1933.

— Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 36 (1937), S. 113–132.

— *Die Weisheit Salomos.* (Handb. z. A.T. 2, 6.) Tübingen 1938.

Fitzmyer, J. A. A feature of Qumrân Angelology and the Angels of I Cor. XI. 10, *New Test. Stud.* 4 (1957–58), S. 48–58.

Flemington, W. F. *The New Testament Doctrine of Baptism.* London 1948.

Flusser, D. The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity, *Scripta Hierosol.* 4 (1958), S. 215–266.

Foerster, W. Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο bei den griechischen Kirchenvätern, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 29 (1930), S. 115–128.

— Art. ἁρπαγμός, *Theol. Wörterb.* 1 (1933), S. 472–474.

de Fraine, J. *La Bible et l'origine de l'homme.* (Museum Lessianum, Sect. bibl. 3.) Bruges 1961.

Freundorfer, J. *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus.* Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12–21. (Neutest. Abh. 13.) Münster i. W. 1927.

Fridrichsen, A. Ordet om "å bære sit kors". En kritisk-eksegetisk studie,

in *Gamle spor og nye veier* (Festschr. f. L. Brun, Kristiania 1922), S. 17–34.

— Människosonen och Israel, in *Till* G. Aulén (Festschr.; Stockholm, Lund 1939), S. 100–116.

— Bemerkungen zur Fusswaschung Joh 13, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 38 (1939), S. 94–96.

— Älska, hata, förneka (försaka), *Sv. Exeg. Årsbok* 5 (1940), S. 152–162.

— Helgelse och fullkomlighet hos Paulus, in Y. Brilioth u. a. m., *Den nya kyrkosynen* (1945), S. 62–91.

— Scholia in Novum Testamentum, *Sv. Exeg. Årsbok* 12 (1947), S. 140–147.

Fridrichsen, A., u. a. m. *The Root of the Vine.* Essays in Biblical Theology. London 1953.

Fuchs, E. *Die Freiheit des Glaubens.* Römer 5–8 ausgelegt. (Beitr. z. evang. Theol. 14.) München 1949.

— Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 51 (1954), S. 14–34.

Fuller, R. H. *The Mission and Achievement of Jesus.* An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology. London 1954.

Furness, J. M. The Authorship of Philippians ii. 6–11, *Exp. Times* 70 (1958–59), S. 240–243.

Gärtner, B. *The Areopagus Speech and Natural Revelation.* (Acta Sem. Neot. Ups. 21.) Diss. Uppsala. Uppsala, Lund, Copenhagen 1955.

— *The theology of the Gospel of Thomas.* London 1961.

Gerhardsson, B. *The Good Samaritan — the Good Shepherd?* (Coni. Neot. 16.) Uppsala, Lund, Copenhagen 1958.

— *Memory and Manuscript.* Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. (Acta Sem. Neot. Ups. 22.) Diss. Uppsala. Uppsala, Lund, Copenhagen 1961.

Gewiess, J. Das Abbild des Todes Christi (Röm. 6, 5), *Hist. Jahrb.* 77 (1958), S. 339–346.

Gils, F. Le secret messianique dans les évangiles. Examen de la théorie de E. Sjöberg, *Sacra Pag.* 2 (1959), S. 101–120.

Glombitza, O. Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Philip. II 12, *Nov. Test.* 3 (1959), S. 100–106.

Gnilka, J. *Die Verstockung Israels.* Isaias 6, 9–10 in der Theologie der Synoptiker. (Stud. z. A. u. N.T. 3.) München 1961.

Goppelt, L. *Typos.* Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2, 43.) Gütersloh 1939.

Grant, R. M. *Gnosticism and Early Christianity.* New York 1959.

Grether, O. *Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht.* München 1951.

Grobel, K. Σῶμα as „Self, Person" in the Septuagint, in *Neutest. Stud. f.* R. Bultmann (Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss., Beih. 21, Berlin 1954), S. 52–59.

Grossouw, W. K. M. The Dead Sea Scrolls and the New Testament, A preliminary Survey, *Studia Cath.* 26 (1951), S. 288–299; 27 (1952), S. 1–8.

Grundmann, W. Art. ἁμαρτάνω κτλ F., *Theol. Wörterb.* 1 (1933), S. 305–320.

Gulin, E. G. Die Nachfolge Gottes. Versuch einer religionsgeschichtlichen Skizze, *Studia Orient.* 1 (1925), S. 34–50.

— *Die Freude im Neuen Testament* 1: Jesus, Urgemeinde, Paulus. Helsinki 1932.

Hadorn, D. W. *Die Offenbarung des Johannes.* (Theol. Handkomm. z. N.T. 18.) Leipzig 1928.

Haenchen, E. Gab es eine vorchristliche Gnosis?, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 316–349.

Hahn, W. T. *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus.* Ein Beitrag zum Problem der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus. Gütersloh 1937.

Hanson, S. *The Unity of the Church in the New Testament.* Colossians and Ephesians. (Acta Sem. Neot. Ups. 14.) Diss. Uppsala. Uppsala, København 1946.

von Harnack, A. *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der alten Kirche* (Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchr. Lit. 42, 3). Leipzig 1918.

Harrisville, R. A. The Concept of Newness in the New Testament, *Journ. of Bibl. Lit.* 74 (1955), S. 69–79.

Hatch, E.–Redpath, H. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament* (including the Apocryphal Books) 1–3. Oxford 1897–1906.

Hauck, F.–Schulz, S. Art. πραΰς, πραΰτης, *Theol. Wörterb.* 6 (1959), S. 645–651.

Haupt, E. *Die Gefangenschaftsbriefe?.* (Krit.-exeg. Komm. über d. N.T. 9) Göttingen 1902.

Heaton, E. W. The Root שׁאר and the Doctrine of the Remnant, *Journ. of Theol. Stud.* 3 (1952), S. 27–39.

Hegermann, H. *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta.* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2, 56.) Gütersloh 1954.

— *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum.* (Texte u. Untersuch. 82.) Berlin 1961.

Heikel, I. – Fridrichsen, A. *Grekisk-svensk ordbok till Nya Testamentet och de apostoliska fäderna.* Uppsala 1934.

Heitmann, P. A. *Imitatio Dei.* Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte. (Studia Anselmiana 10.) Rom 1940.

Héring, J. Kyrios Anthropos, *Rev. d'Hist. et de Philos. Rel.* 16 (1936), S. 196–209.

— *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens.* (Comm. du Nouv. Test. 7.) Neuchâtel, Paris 1949.

Hermann, I. *Kyrios und Pneuma.* Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe. (Stud. z. A. u. N.T. 2.) München 1961.

Hermann, Th. Barbar und Skythe. Ein Erklärungsversuch zu Kol 3: 11, *Theol. Blätt.* 9 (1930), Sp. 106–107.

Hill, E. The Construction of Three Passages from St. Paul, *Cath. Bibl. Quart.* 23 (1961), S. 296–301.

Holte, R. *Béatitudo och Sapientia.* Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål. Diss. Uppsala. Stockholm 1958.

Holzmeister, U. Vom angeblichen Verstockungszweck der Parabeln des Herrn, *Bibl.* 15 (1934), S. 321–364.

Hooke, S. H. (Hrsg.) *Myth and Ritual.* Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient East. London 1933.

— (Hrsg.) *The Labyrinth.* Further Studies in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World. London 1935.

— *In the Beginning.* (The Clarendon Bible, O.T. 6.) Oxford 1947.

— (Hrsg.) *Myth, Ritual, and Kingship.* Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel. London 1958.

Hooker, M. D. *Jesus and the Servant.* The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament. London, Cambridge 1959.

— Adam in Romans I, *New Test. Stud.* 6 (1959–60), S. 297–306.

Horst, J. Art μακροθυμία κτλ, *Theol. Wörterb.* 4 (1942), S. 377–390.

Hoskyns, E. C. – Davey, F. N. *The Fourth Gospel.* London 1947.

Howard, W. F. – Barrett, C. K. *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*[4]. London 1955.

Hugedé, N. *La métaphore du miroir dans les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens.* (Biblioth. Théol.) Neuchâtel, Paris 1957.

Humbert, P. *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse.* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel 14.) Neuchâtel 1940.

— "Qânâ" en Hébreu Biblique, in *Festschr. f.* A. Bertholet (Tübingen 1950), S. 259–266.

Hunter, A. M. *Paul and his Predecessors*[2]. London 1961.

— Crux Criticorum — Matt. XI. 25–30 — A Re-appraisal, *New Test. Stud.* 8 (1961–62), S. 241–249.

Hyatt, J. Ph. The View of Man in the Qumran 'Hodayot', *New Test. Stud.* 2 (1955–56), S. 276–284.

Hyldahl, N. A Reminiscence of the Old Testament at Romans i. 23, *New Test. Stud.* 2 (1955–56), S. 285–288.

Ivarsson, H. *Predikans uppgift.* En typologisk udersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan. Diss. Lund 1956.

James, E. O. *Myth and Ritual in the Ancient Near East.* An Archaeological and Documentary Study. London 1958.

— *The Ancient Gods.* The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean. London 1960.

Jeremias, J. Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum, in *Deutsche Theologie* 2 (Göttingen 1929), S. 106–119.

— Beobachtungen zu neutestamentlichen Stellen an Hand des neugefundenen griechischen Henoch-Textes, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 38 (1939), S. 115–124.

— Der Gedanke des „Heiligen Restes" im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 42 (1949), S. 184–194.

— *Die Briefe an Timotheus und Titus*[6]. (N.T. Deutsch 9.) Göttingen 1953.

— Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, in *Studia Paulina in honorem* J. DE ZWAAN (Haarlem 1953), S. 146–154.
— Art. παῖς θεοῦ, *Theol. Wörterb.* 5 (1954), S. 653–713.
— 'Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God' (I Cor. XV. 50), *New Test. Stud.* 2 (1955–56), S. 151–159.
— *Jesu Verheissung für die Völker.* Stuttgart 1956.
— *Die Gleichnisse Jesu*[5]. Göttingen 1958.
JERVELL, J. Kristus — det himmelske bilde. Genesis 1 — Poimandres — Fil. 2, *Norsk Teol. Tidsskrift* 56 (1955), S. 202–219.
— *Imago Dei.* Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T., N.F. 58.) Diss. Oslo. Göttingen 1960.
JOHANSSON, N. *Parakletoi.* Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum. Diss. Lund 1940.
— ΤΟ ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ ΤΗΣ ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 16 (1940), S. 3–38.
JOHNSON, A. R. The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus, in *The Labyrinth* (S. H. HOOKE Hrsg. 1935), S. 71–111.
— *The One and the Many in the Israelite Conception of God.* Cardiff 1942.
— *Sacral Kingship in Ancient Israel.* Cardiff 1955.
JONAS, H. *Gnosis und spätantiker Geist* 1, Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung; 2, 1, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T. 51; 63.) Göttingen 1934; 1954.
DE JONGE, M. *The Testaments of the Twelve Patriarchs.* A Study of their Text, Composition and Origin. Diss. Leiden 1953.
JOSEFSON, R. *Ödmjukhet och tro.* En studie i den unge Luthers teologi. Stockholm, Uppsala 1939.
JOÜON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique.* Rom 1923.
JUNCKER, A. *Die Ethik des Apostels Paulus* 1–2. Halle a. S. 1904–19.
KÄSEMANN, E. *Leib und Leib Christi.* (Beitr. z. hist. Theol. 9.) Tübingen 1933.
— *Das wandernde Gottesvolk.* Eine Untersuchung zum Hebräerbrief. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T. 55.) Göttingen 1939.
— Eine urchristliche Taufliturgie, in *Festschr. f.* R. BULTMANN (Stuttgart 1949), S. 133–148.
— Kritische Analyse von Phil. 2, 5–11, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47 (1950), S. 313–360.
— Neutestamentliche Fragen von heute, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 54 (1957), S. 1–21.
KITTEL, G. Art. ἀκολουθέω κτλ, *Theol. Wörterb.* 1 (1933), S. 210–216.
— Art. δόξα A., B., D.–F.; εἰκών E., F., *Theol. Wörterb.* 2 (1935), S. 236–240, 245–256; 391–396.
KITTEL, H. *Die Herrlichkeit Gottes.* Studien zu Geschichte und Wesen eines Neutestamentlichen Begriffs. (Beih. z. Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 16.) Giessen 1934.
KLAUSNER, J. *Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeit-*

alter der Tannaiten kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt. Diss. Heidelberg. Krakau 1903.

— *The Messianic Idea in Israel,* From Its Beginning to the Completion of the Mishnah. New York 1955.

Klostermann, E. *Das Markusevangelium*[4]. (Handb. z. N.T. 3.) Tübingen 1950.

Knox, W. L. The Divine Wisdom, *Journ. of Theol. Stud.* 38 (1937), S. 230–237.

— *St. Paul and the Church of the Gentiles.* Cambridge 1939.

Koch, L. J. *Fortolkning til Paulus' andet Brev til Korinthierne* 1–3. København 1914–17.

Koller, H. *Die Mimesis in der Antike.* Nachahmung, Darstellung, Ausdruck. (Diss. Bernenses 1, 5.) Bern 1954.

Kraft, H. Die Anfänge der christlichen Taufe, *Theol. Zeitschr.* 17 (1961), S. 399–412.

Kraus, H.-J. *Psalmen* 1. (Bibl. Komm., A.T. 15, 1.) Neukirchen 1960.

Kremer, J. *Was an den Leiden Christi noch mangelt.* Eine interpretationsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Kol. 1, 24b. (Bonn. Bibl. Beitr. 12.) Bonn 1956.

Kretschmar, G. Zur religionsgeschichtlichen Einordnung der Gnosis, *Evang. Theol.* 13 (1953), S. 354–361.

Krinetzki, L. Der Einfluss von Is 52, 13–53, 12 Par auf Phil 2, 6–11, *Theol. Quartalschr.* 139 (1959), S. 157–193, 291–336.

Kühl, E. *Der Brief des Paulus an die Römer.* Leipzig 1913.

Kuhn, K. G. Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 47 (1950), S. 192–211.

— Πειρασμός — ἁμαρτία — σάρξ im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 200–222.

— Die Sektenschrift und die iranische Religion, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 49 (1952), S. 296–316.

Kühner, R. – Blass, F. – Gerth, B. *Grammatik der griechischen Sprache* 1–2[3]. Hannover, Leipzig 1892–1904.

Kümmel, W. G. Jesus und die Anfänge der Kirche, *Studia Theol.* 7 (1953), S. 1–27.

— *Verheissung und Erfüllung.* Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu[2]. (Abh. z. Theol. d. A. u. N.T. 6.) Zürich 1953.

Kürzinger, J. συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm. 8, 29), *Bibl. Zeitschr.* 2 (1959), S. 294–299.

Kuschke, A. Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament, *Studia Theol.* 5 (1951), S. 106–118.

Kuss, O. *Röm. 5, 12–21.* Die Adam–Christus-Parallele exegetisch und biblisch–theologisch untersucht. Diss. Breslau. Ohlau i Schles. 1930.

— Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament, *Theol. u. Glaube* 41 (1951), S. 430–437.

— Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe, *Münch. Theol. Zeitschr.* 4 (1953), S. 1–17.

— *Der Römerbrief* übersetzt und erklärt, 1 (Regensburg 1957), 2 (1959).

Lagrange, M.-J. *Le Judaïsme avant Jésus-Christ.* (Études Bibl.) Paris 1931.

— *Épître aux Galates*[5]. (Études Bibl.) Paris 1942.

— *Évangile selon Saint Luc*[7]. Paris 1948.

— *Épître aux Romains*[6]. Paris 1950.

Larsson, E. Qumranlitteraturen och De tolv patriarkernas testamenten, *Sv. Exeg. Årsbok* 25 (1960), S. 109–118.

— Imago Dei i Nya Testamentet, *Sv. Exeg. Årsbok* 25 (1960), S. 139–147.

— Art. Efterföljelse, *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 1[2] (1962), Sp. 503–513.

Leenhardt, F.-J. *L'épître de saint Paul aux Romains.* (Comm. du Nouv. Test. 6.) Neuchâtel, Paris 1957.

Leivestad, R. *Christ the Conqueror.* Ideas of Conflict and Victory in the New Testament. London 1954.

Lerle, E. *Proselytenwerbung und Urchristentum.* Berlin 1960.

Lietzmann, H. *An die Römer*[4] (Handb. z. N.T. 8.) Tübingen 1933.

Lietzmann, H. – Kümmel, W. G. *An die Korinther I–II*[4]. (Handb. z. N.T. 9.) Tübingen 1949.

Lindström, V. *Efterföljelsens teologi hos Sören Kierkegaard.* Stockholm, Helsingfors 1956.

Linton, O. „Gammalt" och „nytt". En studie i nytestamentlig terminologi, *Sv. Exeg. Årsbok* 5 (1940), S. 43–55.

— Paulus och juridiken, *Sv. Teol. Kvartalskrift* 21 (1945), S. 173–192.

Löfgren, D. *Die Theologie der Schöpfung bei Luther.* (Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 10.) Diss. Lund. Göttingen 1960.

Lofthouse, W. F. Imitatio Christi, *Exp. Times* 65 (1953–54), S. 338–342.

Lohmeyer, E. Σὺν Χριστῷ, in *Festg. f.* A. Deissmann (Tübingen 1927), S. 218–257.

— *Kyrios Jesus.* Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5–11. (Sitz.-ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, 1927–28, 4. Abh.) Heidelberg 1928.

— Die Fusswaschung, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 38 (1939), S. 74–94.

— *Das Evangelium des Markus*[12]. (Krit.-exeg. Komm. über d. N.T. 2.) Göttingen 1953.

— *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*[9]. (Krit.-exeg. Komm. über d. N.T. 9.) Göttingen 1953.

— *Die Offenbarung des Johannes*[2]. (Handb. z. N.T. 16.) Tübingen 1953.

— *Gottesknecht und Davidsohn*[2]. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T. 61.) Göttingen 1953.

Lohse, E. *Märtyrer und Gottesknecht.* Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T. 64.) Göttingen 1955.

— Rez. v. B. Gerhardsson, Memory and Manuscript, *Theol. Zeitschr.* 18 (1962), S. 60–62.

Lövestam, E. "Masculum et feminam fecit eos deus", *Tidsskrift f. teol. o. kirke* 32 (1961), S. 74–84.

Lyonnet, S. Le péché originel en Rom 5, 12: l'exégèse des Pères Grecs et les Décrets du Concile de Trente, *Bibl.* 41 (1960), S. 325–355.

Macgregor, G. H. C. Principalities and Powers: the Cosmic Background of Paul's Thought, *New Test. Stud.* 1 (1954–55), S. 17–28.

Mach, R. *Der Zaddik in Talmud und Midrasch.* Leiden 1957.

Manson, T. W. *The Teaching of Jesus.* Studies of its Form and Content[2]. Cambridge 1935.

— The Old Testament in the Teaching of Jesus, *Bull. of the J. Ryl. Libr.* 34 (1951–52), S. 312–332.

Manson, W. *Jesus the Messiah.* The Synoptic Tradition of the Revelation of God in Christ: with Special Reference to Form-Criticism. London 1943.

Marmorstein, A. Die Nachahmung Gottes (Imitatio Dei) in der Agada, in *Jüdische Studien* (Festschr. f. J. Wohlgemuth, Frankfurt a. M. 1928), S. 144–159.

Martin, R. P. *An Early Christian Confession.* Philippians II. 5–11 in Recent Interpretation. London 1960.

Mayser, E. *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Ägypten verfassten Inschriften* 1, 1–3[2] (1936–38); 2, 1–3 (1926–34). Berlin, Leipzig.

Megas, G. Das χειρόγραφον Adams. Ein Beitrag zu Col 2 13–15, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 27 (1928), S. 305–320.

Merki, H. 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. (Paradosis 7.) Freiburg i. d. Schweiz 1952.

Meyer, P. The Problem of the Self-Consciousness of Jesus, *Nov. Test.* 4 (1960), S. 122–138.

Michael, J. H. "Work out your own Salvation", *Expos.*, Ser. 9, 2 (1924), S. 439–450.

— *The Epistle of Paul to the Philippians.* (Moff. New Test. Comm.) London 1928.

Michaelis, W. *Der Brief des Paulus an die Philipper.* (Theol. Handkomm. z. N.T. 11.) Leipzig 1935.

— Art. μιμέομαι κτλ, *Theol. Wörterb.* 4 (1942), S. 661–678.

— Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen, *Zeitschr. f. System. Theol.* 23 (1954), S. 137–157.

— Art. πρωτότοκος κτλ, *Theol. Wörterb.* 6 (1959), S. 872–883.

Michel, O. *Paulus und seine Bibel.* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2, 18.) Gütersloh 1929.

— Zur Exegese von Phil 2, 5–11, in *Theologie als Glaubenswagnis* (Festschr. f. K. Heim, Hamburg 1954), S. 79–95.

— *Der Brief an die Römer*[10]. (Krit.-exeg. Komm. über d. N.T. 4.) Göttingen 1955.

Michelet, S. – Mowinckel, S. – Messel, N. *Det Gamle Testamente* 1. Loven eller De fem Mosebøker. Oslo 1929.

Michl, J. Der Sinn der Fusswaschung, *Bibl.* 40 (1959), S. 697–708.

Moe, O. *Paulus' brev till Efeserne* innledet, oversatt og fortolket. Oslo 1956.

Moffatt, J. *The First Epistle of Paul to the Corinthians.* (Moff. New Test. Comm.) London 1938.

Molin, G. *Die Söhne des Lichtes.* Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer. Wien, München 1954.

Molland, E. *Das paulinische Euangelion.* Das Wort und die Sache. (Avh. utg. av Det Norske Vidensk.-Akad. i Oslo, 2, Hist.-Filos. Klasse 1934, No. 3.) Oslo 1934.

Moore, G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era.* The Age of the Tannaim, 1-3. Cambridge, Mass., 1927–1930.

Morgenstern, J. Son of Man of Daniel 7 13 f. A New Interpretation, *Journ. of Bibl. Lit.* 80 (1961), S. 65–77.

Moule, C. F. D. A Note on 'Under the Fig Tree' in John I. 48, 50. *Journ. of Theol. Stud.* 5 (1954), S. 210–211.

— *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon.* (Cambr. Greek Test. Comm.) Cambridge 1957.

Moulton, J. H. *A Grammar of New Testament Greek*[2]. London 1919–29.

Moulton, W. F. – Geden, A. S. *A Concordance to the Greek Testament*[2]. Edinburgh 1899.

Mowinckel, S. *Psalmenstudien* 1–6. Kristiania 1921–24.

— Urmensch und „Königsideologie", *Studia Theol.* 2 (1948), S. 71–89.

— *He That Cometh.* Oxford 1956.

Munck, J. *Paulus und die Heilsgeschichte.* (Acta Jutl. 26, 1.) Aarhus, København 1954.

— Paulus og Jerusalem, *Dansk Teol. Tidsskrift* 18 (1955), S. 20–44.

— *Christus und Israel.* Eine Auslegung von Röm 9–11. (Acta Jutl. 28, 3.) Aarhus, København 1956.

— Jewish Christianity in Post-Apostolic Times, *New Test. Stud.* 6 (1959–60), S. 103–116.

— Det Ny Testamente og Gnosticismen, *Dansk Teol. Tidsskrift* 24 (1961), S. 65–78.

Münderlein, G. Die Erwählung durch das Pläroma, *New Test. Stud.* 8 (1961–62), S. 264–276.

Neugebauer, F. *In Christus.* ΕΝ ΧΡΙΣΤΟΙ. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis. Göttingen 1961.

Nieder, L. *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen.* Ein Beitrag zur paulinischen Ethik. (Münch. Theol. Studien 1, 12.) München 1956.

Nielen, J. M. Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schrifttum, in *Heilige Überlieferung* (Festschr. f. I. Herwegen, Münster 1938), S. 59–85.

Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion* 2, Die hellenistische und römische Zeit. (Handb. d. Altertumswiss. 5, 2[2].) München 1961.

Norden, E. *Agnostos Theos.* Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig, Berlin 1913.

Nötscher, F. *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte.* (Bonn. Bibl. Beitr. 10.) Bonn 1956.

— *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (Bonn. Bibl. Beitr. 15). Bonn 1958.

— Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt 1–2, *Bibl. Zeitschr.* 3 (1959), S. 205–234; 4 (1960), S. 98–121.

Nygren, A. *Der Römerbrief*[3]. Göttingen 1959.

Nygren, G. *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins.* (Studia Theol. Lundensia 12.) Diss. Lund 1956.

Odeberg, H. *Pauli brev till korintierna.* (Tolkn. av N.T. 7.) Stockholm, Lund 1944.

— *Skriftens studium, inspiration och auktoritet.* Stockholm 1954.

— *Kristus och Skriften*[5]. Jönköping 1960.

Oepke, A. Nachfolge und Nachahmung Christi im Neuen Testament, *Allgem. Evang. Luth. Kirchenzeit.* 71 (1938), Sp. 850–857, 866–872.

— *Der Brief des Paulus an die Galater*[2]. (Theol. Handkomm. z. N.T. 9.) Berlin 1957.

Östborn, G. *Tōrā in the Old Testament.* A Semantic Study. Diss. Uppsala. Lund 1945.

Pedersen, J. *Israel.* Its Life and Culture, 1–2. Engl. Aufl. London, Copenhagen 1926–40.

— The Fall of Man, *Norsk Teol. Tidsskrift* 56 (1955), S. 162–172.

Percy, E. *Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie.* Zugleich ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Gnostizismus. Diss. Lund 1939.

— *Der Leib Christi* (Σῶμα Χριστοῦ) *in den paulinischen Homologumena und Antilegomena.* (Lunds Univ. Årsskrift 1, 38; 1942.)

— *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe.* (Skr. utg. av Kungl. Human. Vetensk.-samf. i Lund 39.) Lund 1946.

— *Die Botschaft Jesu.* Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung. (Lunds Univ. Årsskrift, N.F. 1, 49, 5.) Lund 1953.

Peterson, E. Zur Bedeutungsgeschichte von Παρρησία, in R.-Seeberg-*Festschr.* 1 (Leipzig 1929), S. 283–297.

— Die Kirche aus Juden und Heiden, in *Theologische Traktate* (München 1951), S. 239–292.

Pidoux, G. *L'Homme dans l'Ancien Testament.* Neuchâtel, Paris 1953.

Plummer, A. *The Second Epistle of St Paul to the Corinthians.* (Internat. Crit. Comm.) Edinburgh 1915.

Prümm, K. Die katolische Auslegung von 2 Kor 3, 17a in den letzten vier Jahrzehnten nach ihren Hauptrichtungen, *Bibl.* 31 (1950), S. 316–345, 459–482; 32 (1951), S. 1–24.

— *Diakonia Pneumatos.* Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft, Auslegung und Theologie, 2, 1. Rom, Freiburg, Wien 1960.

Quispel, G. Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), S. 195–234.

— Christliche Gnosis und jüdische Heterodoxie, *Evang. Theol.* 14 (1954), S. 474–484.

Qwarnström, R. Paulinsk skriftanvändning — ett par observationer, *Sv. Exeg. Årsbok* 22–23 (1957–58), S. 148–153.

Rabbow, P. *Seelenführung.* Methodik der Exerzitien in der Antike. München 1954.

von Rad, G. Art. εἰκών D., *Theol. Wörterb.* 2 (1935), S. 387–390.

— *Theologie des Alten Testaments* 1. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. (Einführung in d. evang. Theol. 1.) München 1957.

Radford, L. B. *The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon.* (Westm. Comm.) London 1931.

Refoulé, F.-R. Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv, *Lumen* 1 (1957–58), S. 179–202.

Reicke, B. Lagen och denna världen hos Paulus. Några tankar inför Gal. 4: 1–11, *Sv. Exeg. Årsbok* 8 (1943), S. 49–70.

— Hedningarnas begränsade tillträde till Herodes' tempel, *Sv. Jerusalemsföreningens Tidskrift* 46 (1947), S. 116–124.

Reitzenstein, R. *Historia Monachorum und Historia Lausiaca.* Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T. 24.) Göttingen 1916.

— *Das iranische Erlösungsmysterium.* Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn 1921.

— *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*[3]. Leipzig, Berlin 1927.

Rengstorf, K. H. Art. γογγυσμός, *Theol. Wörterb.* 1 (1933), S. 736–737.

— Art. δοῦλος κτλ, *Theol. Wörterb.* 2 (1935), S. 264–283.

— *Die Auferstehung Jesu.* Form, Art und Sinn der urchristlichen Osterbotschaft[4]. Witten/Ruhr 1960.

Richardson, A. *An Introduction to the Theology of the New Testament.* London 1958.

Riesenfeld, H. *Jésus transfiguré.* L'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur. (Acta Sem. Neot. Ups. 16.) Diss. Uppsala. Lund, København 1947.

— La voie de charité. Note sur I Cor. XII, 31, *Studia Theol.* 1 (1947), S. 146–157.

— Μέχρι θανάτου. Zu Phil. 2, 8, *Nuntius* 5 (1951), Sp. 35–36.

— The Gospel Tradition and its Beginnings, in *Studia Evangelica* (K. Aland u. a. m. Hrsg. 1959), S. 43–65.

— Le langage parabolique dans les épîtres de saint Paul, in *Littérature et théologie pauliniennes* (Recherches Bibl. 5, Bruges 1960), S. 47–59.

— Das Bildwort vom Weizenkorn bei Paulus (Zu I Cor 15), in *Festschr. f.* E. Klostermann (1961), S. 51–63.

— Vom Schätzesammeln und Sorgen — ein Thema urchristlicher Paränese, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. f. O. Cullmann, Leiden 1962), S. 47–58.

Riise-Hansen, T. Begrepene „praytes" of „parrhesia" i Det nye testamente, *Tidsskrift f. Teol. o. Kirke* 15 (1944), S. 34–44.

Ringgren, H. *Word and Wisdom.* Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. Diss. Lund 1947.

— Är den bibliska skapelseberättelsen en kulttext?, *Sv. Exeg. Årsbok* 13 (1948), S. 9–21.
— Art. Vishet 1., *Sv. Bibl. Uppslagsverk* 2 (1952), Sp. 1588–1589.
— *The Messiah in the Old Testament.* (Stud. in Bibl. Theol. 18.) London 1956.
— Gnosis i Qumrantexterna, *Sv. Exeg. Årsbok* 24 (1959), s. 41–53.
— *Tro och liv enligt Döda-havsrullarna.* Stockholm 1961.
Ristow, H. – Matthiae, K. (Hrsg.) *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus.* Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung. Berlin 1960.
Robert, A. Les attaches littéraires bibliques de Prov. I–IX, *Rev. Bibl.* 43 (1934), S. 42–68, 172–204, 374–384; 44 (1935), S. 344–365, 502–525.
Robinson, J. A. T. *The Body.* A Study in Pauline Theology. (Stud. in Bibl. Theol. 5.) London 1952.
— The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology, *Scott. Journ. of Theol.* 6 (1953), S. 257–274.
— The significance of the footwashing, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. f. O. Cullmann, Leiden 1962), S. 144–147.
Robinson, J. M. A Formal Analysis of Colossians 1 15–20, *Journ. of Bibl. Lit.* 76 (1957), S. 270–287.
Rudberg, G. Syndesmos, *Coni. Neot.* 3 (1939), S. 19–21.
Rudolph, W. Das Menschenbild des Alten Testamentes, in *Dienst unter dem Wort* (Festg. f. H. Schreiner, Gütersloh 1953), S. 238–251.
Runestam, A. *Liebe, Glaube, Nachfolge.* Von der Anpassung der Moral an die Wirklichkeit. Gütersloh 1931.
Rusche, H. Die Leugner der Auferstehung von den Toten in der korinthischen Gemeinde. Stimmen zum Problem: Die „Gegner" des Apostels Paulus von 1 Kor 15, *Münch. Theol. Zeitschr.* 10 (1959), S. 149–151.
Scharbert, J. Die Rettung der „Vielen" durch die „Wenigen" im Alten Testament, *Trier. Theol. Zeitschr.* 68 (1959), S. 146–161.
Schechter, S. *Some Aspects of Rabbinic Theology.* London 1909.
Schelkle, K. H. *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments.* Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments. Heidelberg 1949.
— *Paulus, Lehrer der Väter.* Die altkirchliche Auslegung von Römer 1–11. Düsseldorf 1956.
Schlatter, A. *Der Evangelist Matthäus.* Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar. Stuttgart 1929.
— *Paulus der Bote Jesu.* Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther. Stuttgart 1934.
— *Gottes Gerechtigkeit.* Ein Kommentar zum Römerbrief. Stuttgart 1935.
Schlier, H. Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, *Theol. Literaturzeit.* 72 (1947), Sp. 321–336.
— *Die Zeit der Kirche.* Exegetische Aufsätze und Vorträge. Freiburg 1956.
— *Der Brief an die Epheser.* Ein Kommentar. Düsseldorf 1957.
— *Der Brief an die Galater*[12]. (Krit.-exeg. Komm. über d. N.T. 7.) Göttingen 1962.

Schmid, J. *Der Epheserbrief des Apostels Paulus.* Seine Adresse, Sprache und literarischen Beziehungen. (Bibl. Stud. 22, 3–4.) Freiburg im Breisgau 1928.

— *Das Evangelium nach Lukas*[3]. (Regensb. N.T. 3.) Regensburg 1955.

— *Das Evangelium nach Matthäus*[3]. (Regensb. N.T. 1.) Regensburg 1956.

— *Das Evangelium nach Markus*[4]. (Regensb. N.T. 2.) Regensburg 1958.

Schmitz, O. *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches.* (Neutest. Forsch. 1, 2.) Gütersloh 1924.

Schnackenburg, R. *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus.* Eine Studie zur paulinischen Theologie. (Münch. Theol. Stud. 1, 1.) München 1950.

— *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments.* (Handb. der Moraltheol. 6.) München 1954.

— Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm. 6, 1–11, *Münch. Theol. Zeitschr.* 6 (1955), S. 32–53.

Schneider, G. Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund, *Trier. Theol. Zeitschr.* 68 (1959), S. 257–270.

Schneider, J. *Die Passionsmystik des Paulus.* Ihr Wesen, ihr Hintergrund und ihre Nachwirkungen. (Untersuch. z. N.T. 15.) Leipzig 1929.

— *Doxa.* Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. (Neutest. Forsch. 3, 3.) Gütersloh 1932.

— Art. ὁμοίωμα, *Theol. Wörterb.* 5 (1954), S. 191–197.

— Der Beitrag der Urgemeinde zur Jesusüberlieferung im Lichte der neusten Forschung, *Theol. Literaturzeit.* 87 (1962), Sp. 401–412.

Schniewind, J. Die Leugner der Auferstehung in Korinth, in *Nachgelassene Reden und Aufsätze* (Theol. Biblioth. Töpelmann 1, Berlin 1952), S. 110–139.

Schoeps, H. J. *Aus frühchristlicher Zeit.* Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Tübingen 1950.

— *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis.* Tübingen 1956.

— *Paulus.* Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen 1959.

Schrage, W. *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese.* Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik. Gütersloh 1961.

Schrenk, G. Art εὐδοκία, *Theol. Wörterb.* 2 (1935), S. 740–748.

Schubert, K. Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften, 21: Bemerkungen zum Verständnis einiger Termini in den Handschriften von En Feśḥa und im Damaskusdokument, *Theol. Literaturzeit.* 77 (1952), Sp. 329–336.

— *Die Gemeinde vom Toten Meer.* Ihre Entstehung und ihre Lehren. München 1958.

Schulz, S. Die Decke des Moses. Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Überlieferung in II Cor 3 7–18, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 49 (1958), S. 1–30.

— Die Bedeutung neuer Gnosisfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, *Theol. Rundschau,* N.F. 26 (1960), S. 209–266, 301–334.

Schwarzmann, H. *Zur Tauftheologie des Hl. Paulus in Röm 6.* Heidelberg 1950.

Schweitzer, A. *Geschichte der paulinischen Forschung* von der Reformation bis auf die Gegenwart. Tübingen 1911.

— *Die Mystik des Apostels Paulus.* Tübingen 1930.

Schweizer, E. *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern.* (Abh. z. Theol. d. A. und N. Test. 28.) Zürich 1955.

— The Son of Man, *Journ. of Bibl. Lit.* 79 (1960), S. 119–129.

— *Lordship and Discipleship.* (Stud. in Bibl. Theol. 28.) London 1960.

— Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, *Theol. Literaturzeit.* 86 (1961), Sp. 161–174.

— Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, *Theol. Literaturzeit.* 86 (1961), Sp. 241–256.

Scott, E. F. *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians.* (Moff. New Test. Comm.) London 1930.

Seeberg, A. *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit.* Leipzig 1908.

Segelberg, E., *Maṣbūtā.* Studies in the Ritual of the Mandaean Baptism. Diss. Uppsala 1958.

Selwyn, E. G. *The First Epistle of St. Peter.* The Greek Text with Introduction, Notes and Essays[2]. London 1947.

Sevenster, J. N. *Paul and Seneca.* (Suppl. to Nov. Test. 4.) Leiden 1961.

Simpson, C. A. The Book of Genesis. Introduction and Exegesis, in *The Interpreter's Bible* 1 (New York 1952), S. 437–848.

Sjöberg, E. *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch.* (Skrifter utg. av Kungl. Human. Vetenskapssamf. i Lund 41.) Lund 1946.

— Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum, *Studia Theol.* 4 (1950), S. 44–85.

— *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien.* (Skr. utg. av Kungl. Human. Vetensk.-samf. i Lund 53.) Lund 1955.

Spicq, C. *Les épîtres pastorales*[2]. Paris 1947.

— Bénignité, mansuétude, douceur, clémence, *Rev. Bibl.* 54 (1947), S. 321–339.

— L'ἀγάπη de I Cor., XIII. Un exemple de contribution de la sémantique à l'exégèse néo-testamentaire, *Ephem. Theol. Lovan.* 31 (1955), S. 357–370.

— *Agapè dans le Nouveau Testament.* Analyse des textes, 1–3. (Études bibl.) Paris 1958–59.

— *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament.* (Lectio Divina 29.) Paris 1961.

Stacey, W. D. *The Pauline View of Man,* In Relation to its Judaic and Hellenistic Background. London 1956.

Stachowiak, L. R. *Chrestotes.* Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart. (Studia Friburgiensia, N.F. 17.) Diss. Freiburg 1957.

Stanley, D. M. "Become imitators of me": The Pauline Conception of Apostolic Tradition, *Bibl.* 40 (1959), S. 859–877.

Starfelt, E. *Studier i rabbinsk och nytestamentlig skrifttolkning.* (Stud. Theol. Lund. 17.) Diss. Lund 1959.

Stendahl, K. Lagen som övervakare intill Kristus, *Sv. Exeg. Årsbok* 18 (1953), S. 161–173.

— The Called and the Chosen. An Essay on Election, in A. Fridrichsen u. a. m., *The Root of the Vine* (London 1953), S. 63–80.

Stendahl, K. (Hrsg.), *The Scrolls and the New Testament*. New York 1957.

Steubing, A. *Der paulinische Begriff „Christusleiden"*. Diss. Heidelberg. Darmstadt 1905.

Stommel, E. „Begraben mit Christus" (Röm. 6, 4) und der Taufritus, *Röm. Quartalschr.* 49 (1954), S. 1–20.

— Das „Abbild seines Todes" (Röm. 6, 5) und der Taufritus, *Röm. Quartalschr.* 50 (1955), S. 1–21.

Strathmann, H. Art. λειτουργέω, λειτουργία D., *Theol. Wörterb.* 4 (1942) S. 232–235.

Ström, Å. V. *Vetekornet*. Studier över individ och kollektiv i Nya Testamentet med särskild hänsyn till Johannesevangeliets teologi, Joh. 12: 20–33. (Acta Sem. Neot. Ups. 11.) Diss. Uppsala. Stockholm 1944.

Struker, A. *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der altchristlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*. Münster 1913.

Süss, Th. Nachfolge Jesu, *Theol. Literaturzeit.* 78 (1953), Sp. 129–140.

Taylor, V. *Jesus and His Sacrifice*. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels. London 1937.

— *The Person of Christ in New Testament Teaching*. London, New York 1958.

— Rez. v. M. D. Hooker, Jesus and the Servant, *Exp. Times* 71 (1959–60), S. 300–301.

Thieme, K. Die ταπεινοφροσύνη Philipper 2 und Römer 12, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 8 (1907), S. 9–33.

Thornton, L. S. *The Common Life in the Body of Christ*[2]. Glasgow 1944.

— *Revelation and the Modern World*. (The Form of the Servant 1.) London 1950.

Tillmann, F. *Die Idee der Nachfolge Christi*. (Handb. d. kath. Sittenlehre 3.) Düsseldorf 1934.

Tinsley, E. J. *The Imitation of God in Christ*. An Essay on the Biblical Basis of Christian Spirituality. London 1960.

Torrance, T. F. Proselyte Baptism, *New Test. Stud.* 1 (1954–55), S. 150–154.

Vermes, G. Baptism and Jewish Exegesis: New Light from Ancient Sources, *New Test. Stud.* 4 (1957–58), S. 308–319.

Verweijs, P. G. *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*. Diss. Utrecht 1960.

Vielhauer, Ph. Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in *Festschr. f.* G. Dehn (Neukirchen 1957), S. 51–79.

Vincent, J. J. The Parables of Jesus as Self-Revelation, in *Studia Evangelica* (K. Aland u. a. m. Hrsg. 1959), S. 79–99.

Vincent, M. R. *The Epistles to the Philippians and to Philemon*[3]. (Internat. Crit. Comm.) Edinburgh 1911.

Vögtle, A. *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament exegetisch,*

religions- und formgeschichtlich untersucht. (Neutest. Abh. 16, 4–5.) Münster i. W. 1936.

Völker, W. *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien.* Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit. (Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Lit. 4, 49, 1.) Leipzig 1938.

Vollmer, H. *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus textkritisch und bibeltheologisch gewürdigt nebst einem Anhang über das Verhältnis des Apostels zu Philo.* Freiburg in B., Leipzig 1895.

Wach, J. *Meister und Jünger.* Zwei religions-soziologische Betrachtungen. Leipzig 1925.

Wagner, G. *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1–11.* (Abh. z. Theol. d. A. u. N.T. 39.) Zürich, Stuttgart 1962.

Waitz, H. Simon Magus in der altchristlichen Literatur, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 5 (1904), S. 121–143.

Walvoord, J. F. The Humiliation of the Son of God, *Biblioth. Sacra* 118 (1961), S. 99–106.

Warnach, V. Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6, *Archiv f. Liturgiewiss.* 3 (1954), S. 284–366.

— Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion, *Archiv f. Liturgiewiss.* 5 (1958), S. 274–332.

Weiss, J. *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart.* Göttingen 1895.

— *Der erste Korintherbrief*[9]. (Krit.-exeg. Komm. über d. N.T. 5.) Göttingen 1910.

Wendland, H.-D. Vom Menschenbild des Neuen Testaments, in *Dienst unter dem Wort* (Festg. f. H. Schreiner, Gütersloh 1953), S. 306–327.

Wendland, P. *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*[3]. (Handb. z. N.T. 1, 2.) Tübingen 1912.

Whiteley, D. E. H. Christ's Foreknowledge of His Crucifixion, in *Studia Evangelica* (K. Aland u. a. m. Hrsg. 1959), S. 100–114.

Wibbing, S. *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte.* (Beih. z. Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. 25.) Berlin 1959.

Widengren, G. *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel.* (Upps. Univ. Årsskrift 1941: 7, 1.)

— Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter, *Religion och Bibel* 2 (1943), S. 49–75.

— *Mesopotamian Elements in Manichaeism* (King and Saviour 2). Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion. (Upps. Univ. Årsskrift 1946: 3.)

— Der iranische Hintergrund der Gnosis, *Zeitschr. f. Rel. u. Geistesgesch.* 4 (1952), S. 97–114.

— *Religionens värld.* Religionsfenomenologiska studier och översikter[2]. Stockholm 1953.

— *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum.* Stuttgart 1955.

— King and Covenant, *Journ. of Sem. Stud.* 2 (1957), S. 1–32.

— *Kungar, profeter och harlekiner.* Religionshistoriska uppsatser. Stockholm 1961.

Wikenhauser, A. *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus.* Münster i. W. 1937.

— *Die Christusmystik des Apostels Paulus*[2]. Freiburg 1956.

— *Die Offenbarung des Johannes*[3]. (Regensb. N.T. 9.) Regensburg 1959.

Wilckens, U. *Weisheit und Torheit.* Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2[2]. (Beitr. z. hist. Theol. 26.) Diss. Heidelberg 1956. Tübingen 1959.

Wilder, A. N. Form-history and the oldest tradition, in *Neotestamentica et patristica* (Freundesg. f. O. Cullmann, Leiden 1962), S. 3–13.

Williams, N. P. *The Ideas of the Fall and of Original Sin.* A Historical and Critical Study. London 1927.

Willms, H. ΕΙΚΩΝ. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, 1: Philon von Alexandreia. Münster i. W. 1935.

Wilson, R. McL. *Studies in the Gospel of Thomas.* London 1960.

Windisch, H. Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, in *Neutest. Stud. f.* G. Heinrici (Leipzig 1914), S. 220–234.

— *Der zweite Korintherbrief*[9]. (Krit.-exeg. Komm. über d. N.T. 6.) Göttingen 1924.

— Das Problem des paulinischen Imperativs, *Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss.* 23 (1924), S. 265–281.

— Rez. v. E. Lohmeyer, Kyrios Jesus, *Theol. Literaturzeit.* 54 (1929), Sp. 246–248.

— *Paulus und Christus.* Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich. (Untersuch. z. N.T. 24.) Leipzig 1934.

Wingren, G. „Weg", „Wanderung" und verwandte Begriffe, *Studia Theol.* 3 (1949), S. 111–123.

— Was bedeutet die Forderung der Nachfolge Christi in evangelischer Ethik?, *Theol. Literaturzeit.* 75 (1950), Sp. 385–392.

— *Luthers Lehre vom Beruf.* (Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Protestantismus 10, 3.) München 1952.

Wolfson, H. A. *Philo.* Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 1–2[2]. Cambridge, Mass. 1948.

Wrede, W. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien.* Göttingen 1901.

Würthwein, E. Erwägungen zu Psalm 73, in *Festschr. f.* A. Bertholet (Tübingen 1950), S. 532–549.

Yadin, Y. *The Message of the Scrolls.* London 1957.

Zahn, Th. *Der Brief des Paulus an die Römer*[2]. (Komm. z. N.T. 6.) Leipzig 1910.

— *Der Brief des Paulus an die Galater*[3]. (Komm. z. N.T. 9.) Leipzig 1922.

Ziener, G. Weisheitsbuch und Johannesevangelium, *Bibl.* 38 (1957), S. 396–418; 39 (1958), S. 37–60.

Zobel, M. Art. Anthropomorphismus, *Enc. Jud.* 2 (1928), Sp. 885–905.

Autorenregister

Abbott 221, 225
Adam 65
Ahlström 23, 119, 120, 121, 268
Aland 33, 40
Aldrich 101
Allo 277, 310
Arvedson 9, 25, 40, 174, 175, 243
Ashby 172

Baird 275
Barth 48
Baudissin 255
Bauer, J. B. 294
Bauer, W. 60. 70, 85, 180, 209, 210, 211, 240, 241, 289, 295
Beasley-Murray 38
Becker 30
Behm 199, 237, 282, 284
Bentzen 119, 122, 132
Bernhardt 119
Bertholet 255
Beskow 256
Betz 179
Bieder, W. 33, 34, 42, 43, 200, 306
Bietenhard 55
Black 37, 294, 313
Bläser 82, 85, 87, 98, 101
Blass 56, 71, 72, 93, 180, 224, 268, 280, 302, 306
Boehlig 72
de Boer 10, 16, 102, 235, 271
Boman 124, 125
Bonhoeffer 9, 25
Bonnard 93, 98, 232, 236
Bornkamm 52, 60, 63, 81
Bosse 9, 10
Bousset 65, 282
Bouttier 64, 72
Bowman 87
Brandenburger 48, 49, 53, 139, 145, 177, 178
Braumann 19, 20, 76
Braun, F.-M. 43
Braun, H. 179
Brewer 264
Brilioth 18, 68, 204
Bring 96
Buber 31, 223
Büchsel 72
Budde 118
Bultmann 15, 18, 19, 26, 40, 42, 48, 52, 62, 63, 65, 66, 69, 72, 75, 140, 201, 236, 240
Burkill 172
Burkitt 65 f.
Burney 133, 190, 191
Burton 98

von Campenhausen 43
Carrington 277, 296
Casel 51, 54, 63
Cerfaux 196, 236, 250, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 273, 295
Cohon 55
Coppens 123
Corssen 275
Craig 43
Creed 45
Crouzel 114
Cullmann 19, 24, 26, 27, 36, 38, 40, 43, 75, 102, 172, 187, 205, 209, 236, 237, 238, 241, 255, 313
Dahl 15, 42, 106, 180, 183, 286, 287, 292, 305, 321
Dalman 247
Daniélou 101, 256
Daube 39, 91, 198, 296, 307
Davies 26, 27, 38, 46, 66, 81, 82, 102, 132, 137, 145, 159, 173, 174, 175, 176, 178, 190, 191, 225, 239, 241, 251, 254, 274, 287, 293
Debrunner 56, 71, 72, 93, 180, 224, 268, 280, 302, 306
Deissmann 63, 72
Delling 194
Denis 274
Dibelius 80, 82, 88, 91, 96, 97, 107, 209, 249, 250, 253, 265, 267
Didier 264
Dinkler 40, 41, 295, 296, 299, 300, 301
Dodd 102, 197, 287
Doeve 38
Dupont 72, 199, 202, 279
Dupont-Sommer 298
Dürr 29
Duvenage 9, 10, 16

Ehrhardt 37
Eidem 9, 17, 100, 101, 235, 271
Eliade 22
Ellis 66, 313

Eltester 114, 115, 116, 137, 138, 156, 157, 165, 166, 168, 201, 204, 205, 289
Emerton 122
Engnell 22, 23, 31, 35, 41, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 133, 152, 216, 239, 240, 247, 269, 296
Ewald 200, 272

Fascher 33
Feine 219, 222
Festugière 32
Feuillet 122, 174, 291
Fichtner 134, 135, 136, 157
Fitzmyer 107
Flemington 19, 20, 68, 75
Flusser 107, 296, 297, 298, 300
Foerster 241
de Fraine 151, 152, 153, 154
Freundorfer 48, 139, 140, 141, 142, 178, 179
Fridrichsen 9, 18, 23, 36, 37, 40, 41, 43, 68, 116, 204, 272, 280, 295
Fuchs 32, 63
Fuller 32
Furness 236

Gärtner 65, 102, 104, 158, 166, 187
Gerhardsson 26, 27, 29, 30, 37, 38, 66, 191, 212, 256, 271, 276, 317
Gewiess 54, 58, 59
Gils 38
Glombitza 231, 265, 266
Gnilka 38
Goppelt 101
Grant 66
Greeven 80, 82, 88
Grether 116
Grobel 62
Grossouw 81
Grundmann 175
Gulin 30, 274

Hadorn 44
Haenchen 65, 196
Hahn 63, 64
Hanson 209
von Harnack 21
Harrisville 200
Hauck 215
Haupt 274
Heaton 35
Hegermann 65, 80, 157, 165, 168, 169, 171, 173, 189, 191, 193, 194, 195, 245, 248
Heitmann 32
Héring 236, 310, 313, 319
Hermann, I. 271, 275, 277, 278, 279, 281
Hermann, Th. 210
Hill 276
Holte 32
Holzmeister 38
Hooke 22, 115, 121, 123, 236, 247
Hooker 172, 181, 182, 273
Horst 217, 218
Hoskyns 42, 43
Howard 175
Hugedé 203, 279, 281, 282, 284
Humbert 115, 116, 133
Hunter 174, 241
Hyatt 179
Hyldahl 181

Ivarsson 9

James 22
Jeremias 34, 35, 81, 89, 174, 230, 236, 244, 247, 269, 309, 322
Jervell 15, 31, 62, 65, 66, 113, 116, 119, 128, 133, 136, 137, 138, 144, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 165, 166, 168, 171, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 205, 206, 229, 230, 236, 237, 240, 241, 243, 276, 277, 279, 282, 285, 289, 293, 294, 302, 306, 313, 319, 323
Johansson 9, 24, 37, 75, 129, 247
Johnson 23, 122, 123, 145, 178
Jonas 65
de Jonge 158
Josefson 9
Joüon 116
Juncker 100

Käsemann 65, 66, 155, 189, 194, 201, 206, 232, 233, 234, 236, 240, 245, 258, 311
Kittel, G. 9, 33, 114, 144, 145, 184, 285
Kittel, H. 184, 187, 279, 285, 286, 290
Klausner 137, 138, 247
Klostermann 36
Knox 130, 136
Koch 277
Koller 32
Kraft 24
Kraus 119
Kremer 287, 288
Kretschmar 65, 66, 196
Krinetzki 236, 238, 245, 246, 250, 253, 255, 256, 260
Kühl 60, 71, 294
Kuhn 81, 145, 179, 202, 296
Kümmel 34, 75, 281
Kürzinger 302, 303
Kuschke 30
Kuss 48, 53, 57, 58, 60, 179

Lagrange 71, 73, 129, 177, 219
Larsson 79, 114, 155, 157

Leenhardt 293, 302, 304
Leivestad 82, 85, 87, 95, 97, 107, 258
Lerle 74, 81, 91
Lietzmann 60, 177, 180, 281, 302
Lindström 63
Linton 100, 199
Löfgren 9
Lofthouse 9
Lohmeyer 43, 44, 64, 80, 86, 90, 189, 194, 200, 204, 206, 210, 230, 231, 232, 236, 241, 242, 245, 246, 247, 248, 252, 258, 262, 263, 265, 267, 272, 304
Lohse 27, 274
Lövestam 323
Lyonnet 178

MacGregor 107
Mach 254
Manson, T. W. 35, 102, 256
Manson, W. 39, 40, 313
Marmorstein 31
Martin 234
Matthiae 33
Mayser 224
Megas 85, 86
Merki 32
Messel 116
Meyer 33
Michael 264, 266
Michaelis 9, 10, 16, 39, 193, 232, 237, 241, 244, 249, 262, 303, 304
Michel 56, 60, 71, 72, 101, 180, 234, 257, 293, 302, 317
Michelet 116
Michl 43
Moe 226
Moffatt 310
Molin 35, 269, 296, 297
Molland 286
Moore 130, 137, 157, 161, 176, 184
Morgenstern 122
Moule 43, 80, 197, 201, 204, 221
Moulton, 198
Mowinckel 23, 116, 121, 122
Munck 66, 81, 91, 93, 236, 295, 296, 299, 300, 301, 306
Münderlein 194

Neugebauer 72
Nieder 19, 53, 262, 265, 301
Nielen 29, 32
Nilsson 22
Norden 174
Nötscher 30, 201, 269, 296, 297, 299, 301
Nygren, A. 177, 179, 180, 300, 302
Nygren, G. 295

Odeberg 256, 278, 314
Oepke 9, 10, 34, 69, 96, 98, 104
Östborn 39

Pedersen 23, 29, 31, 35, 53, 55, 118, 121, 123, 124, 126, 129, 141, 145, 178, 184, 279, 296
Percy 36, 40, 63, 66, 80, 81, 85, 87, 107, 108, 193, 195, 201, 202, 227, 232
Peterson 277, 295
Pidoux 124
Plummer 280
Prümm 275

Quispel 66
Qwarnström 181, 182, 241, 288

Rabbow 29
von Rad 114, 116, 118
Radford 205
Refoulé 10
Reicke 87, 95, 96
Reitzenstein 20, 65, 281, 282
Rengstorf 70, 245, 252, 254, 268, 291, 305
Richardson 243, 261
Riesenfeld 26, 27, 30, 184, 247, 248, 252, 283, 285, 307, 308, 311, 322
Riise-Hansen 215
Ringgren 118, 119, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 145, 147, 148, 157, 202, 296, 297, 298
Ristow 33
Robert 132
Robinson, J. A. T. 19, 24, 43, 62, 69, 81, 85, 94, 104
Robinson, J. M. 189
Rudberg 221
Rudolph 116
Runestam 19
Rusche 311

Scharbert 36
Schechter 161
Schelkle 70, 71, 252, 287
Schlatter 39, 55, 60, 180, 306, 319
Schlier 57, 60, 68, 73, 93, 94, 95, 98, 105, 107, 108, 203, 205, 214, 220, 224, 225, 226, 229, 265, 295, 311, 315
Schmid 10, 34, 39, 225, 226
Schmitz 63
Schnackenburg 10, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 68, 75, 82, 83, 93, 98, 106, 108, 230, 245, 292, 304, 320
Schneider, G. 70
Schneider, J. 26, 55, 56, 58, 63, 64, 184, 285, 307
Schniewind 311
Schoeps 26, 31, 65, 66, 101, 223, 295, 310
Schrage 26, 27

Schrenk 265
Schubert 35
Schulz 20, 65, 215, 276, 278
Schwarzmann 48, 60, 71
Schweitzer 20, 26, 98, 310, 313, 317
Schweizer 9, 30, 32, 33, 34, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 132, 189, 193, 245, 252, 254, 263
Scott 90, 225
Seeberg 230
Segelberg 20
Selwyn 198, 296
Sevenster 62
Simpson 116
Sjöberg 35, 38, 70, 122, 128, 129, 146, 147, 172, 238, 239. 240, 247, 259, 261
Spicq 62, 89, 114, 213, 221, 222, 223, 290, 294, 295, 304, 309
Stacey 62
Stachowiak 213
Stanley 271
Starfelt 101, 256, 312
Stendahl 81, 96, 107, 272, 295
Steubing 287
Stommel 54, 55, 56, 57, 58
Strathmann 274
Ström 43, 308
Struker 114
Süss 9, 10, 16

Taylor 32, 40, 75, 172, 234, 241
Thieme 215
Thornton 22, 23, 94
Tillmann 10
Tinsley 9, 30, 31, 32, 33, 102, 283
Torrance 81

Vermes 74
Verweijs 101
Vielhauer 172
Vincent, J. J. 32,
Vincent, M. R. 231
Vögtle 136, 211, 220, 221
Völker 32, 166, 168
Vollmer 257

Wach 29
Wagner 21, 23, 52, 53
Waitz 196
Walvoord 246
Warnach 54, 55, 56, 58, 67
Weiss 9, 34, 310, 311, 313, 315, 320
Wendland, H.-D. 62
Wendland, P. 29
Whiteley 33, 40
Wibbing 213
Widengren 22, 23, 39, 53, 65, 121, 130, 132, 174
Wikenhauser 44, 55, 72, 285, 287
Wilckens 155
Wilder 27
Williams 139, 177
Willms 32, 114, 137, 138, 165, 166, 167, 171
Wilson 65
Windisch 18, 69, 131, 173, 174, 175, 190, 246, 273, 279, 281, 285, 288
Wingren 9, 10, 25
Wolfson 137, 138, 144, 165, 167, 168
Wrede 171
Würthwein 115

Yadin 299

Zahn 60, 73, 98, 177, 180
Ziener 134
Zobel 125

Stellenregister

Altes Testament

GEN.

1$_{1}$: 190 f., 194, $_{3}$: 269, $_{20-25}$: 181, $_{26}$: 117, 157, 163, $_{26}$ f.: 115, 117, 123 f., 163, 181, 187, 204, 206, 237, $_{26}$ ff.: 116, 151, 182, $_{27-37}$: 184, $_{27}$: 116, 166, 168, 183, 239, $_{28}$: 118, 120, 122 f., 157

2$_{7}$: 124, 140, 168, 287, 312, 314, 317 f. $_{7c}$: 312, $_{7}$ ff.: 116, $_{9}$: 116, 155, $_{15}$: 116, 147, $_{16}$: 155, $_{16}$ f.: 153, 181, $_{17}$: 140 f., 149, $_{19}$: 116, 123 $_{19}$ f.: 118, 120, 123, 151, 157, 181

3$_{1}$: 140, $_{5}$: 243, $_{5}$ f.: 181 f., $_{5}$ ff.: 241, $_{17-19}$: 176, 317 f., $_{17}$: 318, $_{17}$ ff.: 117, 125 f., $_{19}$: 118, 125, 140, 151, 317 f. $_{22}$: 125, 152 f., 243, $_{22}$ f.: 118, $_{22}$ ff.: 155, 181

4$_{1b}$: 117

5$_{1}$: 183, $_{2}$: 164, $_{3}$: 115, 117, 124, $_{24}$: 121

6$_{1-4}$: 158, $_{11}$ f.: 118

9$_{2}$: 164, $_{2}$ ff.: 163, $_{5}$ f.: 118, $_{6}$: 115, 118, 164 f., 183

12$_{1}$ ff.: 296

28$_{12}$ ff.: 296

EX.

4$_{16}$: 121, $_{22}$: 123

7$_{1}$: 121

13$_{16}$: 30, $_{21}$: 30, 134

14$_{19}$: 30

15$_{16}$: 266

16$_{7-9}$: 267

19$_{1}$ ff.: 296, $_{5}$ ff.: 123, $_{6}$: 123, $_{15}$ f.: 88, $_{16}$ ff.: 154

20$_{5}$: 126, $_{18}$: 154

22$_{27}$: 121

24$_{1}$ ff.: 296, $_{3}$ f.: 88, $_{16}$ f.: 154, $_{18}$: 283

31$_{18}$: 88

32$_{1}$ ff.: 181

33$_{11}$: 279, $_{17}$ ff.: 279

34$_{5}$: 154, $_{6}$: 211, 217, $_{7}$: 126, 217, $_{28-35}$: 277, $_{29}$ ff.: 278, $_{34}$ f.: 279

LEV.

11$_{44}$: 123, $_{44}$ f.: 31

19$_{2}$: 31, 123

20$_{8}$: 31, $_{26}$: 123

NUM.

12$_{3}$: 216, $_{8}$: 279, 304

14$_{17}$ ff.: 217, $_{18}$: 126, $_{24}$: 30

17$_{20}$: 267, $_{25}$: 267

21$_{33}$ ff.: 163

32$_{11}$: 30

DEUT.

22$_{5}$: 266

4$_{3}$: 30, $_{11}$ f.: 88, $_{11}$ ff.: 154, $_{15-19}$: 180, $_{16}$: 183, $_{31}$: 211

5$_{9}$: 126

9$_{10}$: 87 f.

11$_{25}$: 266

19$_{9}$: 30

28$_{9}$: 30

30$_{12}$ ff.: 173

32$_{4}$: 229, $_{5}$: 268

34$_{10}$: 279.

JOS.

12$_{4}$: 163

13$_{12}$: 163

JDC.

2$_{10}$ ff.: 201

1. SAM.

2$_{9}$: 126

28$_{13}$: 121

2. SAM.

7$_{16}$: 123

1. REG.

2$_{3}$: 30

3$_{28}$: 121, 131

5$_{4}$: 164

14$_{8}$: 30

19$_{18}$: 35, $_{20}$: 29 f.

2. REG.

2$_{3}$ ff.: 29, $_{15}$ ff.: 29

5$_{22}$: 29

21$_{22}$: 30

2. CHR.

26$_{5}$: 225

30$_{9}$: 211

NEH.

8$_{7}$: 225

9$_{17}$: 211, $_{19}$: 211, $_{27}$ f.: 211

2. ESRA (LXX)

19$_{17}$: 217

JOB.

4$_{16}$: 304

5$_{11}$: 213
10$_{9}$ ff.: 126
22$_{23}$: 214, $_{29}$: 214
24$_{4}$: 215
34$_{14}$ f.: 126
36$_{15}$: 215

Ps.

1$_{6}$: 126
2$_{7}$: 121, 123, 157, $_{11}$: 266
8$_{5}$: 122, $_{5}$ ff.: 170, $_{6}$: 120, 184, $_{6}$ ff.: 151, 239, $_{7}$: 120, $_{7}$ ff.: 157, $_{8}$ f.: 120
9$_{18}$: 126
10$_{69}$: 234
17$_{15}$: 304
18$_{8–17}$: 124
27$_{1}$: 268
31$_{18}$: 126
34$_{22}$: 126
39$_{7}$: 115
42$_{7}$ f.: 75
43$_{3}$: 269
44$_{4}$: 269
45$_{7}$: 123, $_{7}$ f.: 121, 170
69$_{2}$: 75, $_{15}$: 75
73$_{20}$: 115
74$_{21}$: 214
78$_{10}$: 225, $_{38}$ f.: 126
80$_{9}$: 123, $_{16}$: 123, $_{18}$: 122 f.
89$_{4}$: 247, $_{5}$: 123, $_{28}$ ff.: 123, $_{29}$ ff.: 247, $_{37}$ f.: 123, $_{39}$ ff.: 247
90$_{3}$ ff.: 126
97$_{9}$: 254
103$_{12}$ ff.: 126
106$_{20}$: 180, 182, $_{46}$: 211
110$_{1}$: 121, 123, $_{1}$ f.: 157, $_{1}$ ff.: 171, $_{3}$: 132, $_{4}$: 123
112$_{10}$: 126
116$_{10}$: 288, $_{10}$b: 288
119$_{1}$: 225
124$_{4}$ f.: 75
146$_{3}$: 122, $_{9}$: 126
149$_{4}$: 215

Prov.

3$_{19}$: 133, 194, $_{34}$: 213
8$_{22–31}$: 133, $_{22}$b–$_{26}$: 191, $_{22}$: 131, 137, 194, $_{22}$ f.: 131, $_{22}$ ff.: 132, 191, $_{23}$: 197, $_{23}$ ff.: 196 f., $_{24}$ f.: 132, $_{27}$ ff.: 194
10$_{7}$: 126, $_{27}$ f.: 126
13$_{7}$: 214
14$_{3}$: 196, $_{29}$: 218
15$_{18}$: 218
16$_{32}$: 218
17$_{27}$: 218
18$_{12}$: 214
19$_{11}$: 218
25$_{15}$: 218

Eccl.

5$_{5}$: 126

Is.

1$_{8}$ f.: 35
6$_{1}$: 125, $_{1}$ ff.: 124, $_{12}$ f.: 35, $_{13}$: 296
9$_{2}$ ff.: 269
10$_{20}$ ff.: 35, 296
11$_{4}$: 213
14$_{32}$: 213
26$_{6}$: 215
28$_{5}$: 35
29$_{16}$: 157
30$_{27–30}$: 124
40$_{17}$: 161, $_{21}$: 201, $_{28}$: 201
42$_{1}$: 256, $_{1}$ ff.: 247, $_{6}$: 273, $_{6}$ ff.: 269
45$_{1–4}$: 256 f., 259, $_{1}$: 257, $_{3}$: 256, $_{4}$: 257 f., $_{9}$: 157, $_{23}$: 256, 258
49$_{1}$: 256, 272, $_{1}$ ff.: 247, $_{2}$: 254, $_{4}$: 272, $_{5}$: 272, $_{6}$: 269, 272 f., $_{7}$: 259
52$_{13}$: 259, $_{13}$ ff.: 254
53$_{4}$: 250, $_{10}$ ff.: 250, $_{12}$: 244, 254, 259
58$_{8}$ ff.: 269
60$_{20}$: 268

Jer.

1$_{5}$: 272
2$_{2}$: 296, $_{8}$: 30, 201, $_{11}$: 180
3$_{19}$: 123
18$_{2}$ ff.: 157
23$_{3}$: 35
31$_{7}$: 35

Ez.

1$_{26}$: 124, $_{26}$ f.: 122
20$_{16}$: 30
28$_{1–19}$: 184, $_{1–10}$: 170, $_{2–10}$: 120, 239, $_{3}$: 120, $_{3}$ f.: 131, $_{4}$: 120, $_{11–19}$: 120, 170, $_{12}$ ff.: 133, $_{15}$: 121, $_{16}$: 121, $_{22}$: 133, $_{23}$: 133, $_{24}$: 133, $_{27}$ ff.: 133, $_{30}$: 133

Dan.

1$_{9}$: 211
2$_{44}$: 123
3$_{19}$: 237, $_{52}$ ff.: 254
7$_{3}$ ff.: 123, $_{9}$: 125, $_{12}$: 123, $_{13}$: 246, $_{13}$ f.: 122, $_{13}$ ff.: 122, $_{14}$: 122 f., 129, 157, $_{18}$: 109, 129, $_{22}$: 109, $_{27}$: 109, 129, 157
12$_{3}$: 157, 269

Hos.

2$_{15}$: 30
5$_{11}$: 30
11$_{1}$: 30, 123, 296, $_{4}$: 30 f.
13$_{4}$: 201

Joel

2$_{13}$: 217

Am.

5$_{15}$: 35, 296
9$_{8}$: 296

Micha

5$_{1}$: 131, 133
7$_{8}$: 268

Zach,
1 16: 211
9 9: 216

Neues Testament

Matt.
3 16: 24, 17: 211
4 18–22: 34, 36, 76, 18: 76, 19–22: 75
5 1: 37, 5: 216, 10 ff.: 274, 11: 40, 11 f.: 269, 14 f.: 269, 16: 270, 39: 40, 44: 40
6 12: 222, 14: 222
7 11: 175
8 17: 250, 19: 34, 20: 34, 22: 37
9 9: 34, 76, 9 f.: 36, 36: 212
10 1: 34, 6: 34, 25: 40, 41, 77, 220, 37 ff.: 37, 38: 40, 44, 76 ff., 39: 78, 243
11 8: 316, 16–19: 174, 16 ff.: 174, 25–30: 174, 175, 29: 39, 214, 216
12 39: 175
13 11 ff.: 37
14 14: 212
15 18 f.: 175, 24: 34, 273
16 21 ff.: 38, 40, 24: 45, 76, 78, 105, 24 f.: 77, 24 ff.: 40, 25: 78, 28: 322
17 1 ff.: 282 f., 2: 284, 5: 211, 22: 38
18 20: 162, 23–35: 222, 23 ff.: 219, 27: 212
19 21: 76, 27: 34, 27 f.: 45, 28: 109, 261, 29: 45
20 17 ff.: 38, 22: 40, 23: 77, 26 ff.: 39, 28: 39, 172
21 5: 216, 9: 34 f., 34 f.: 174
26 36: 267, 67: 40
27 19: 229, 24: 229, 30: 40, 37: 88, 59 f.: 57
28 19: 55

Mark.
1 10: 24, 16–20: 34, 36, 24: 211, 41: 212
2 14 ff.: 36, 75, 15: 34, 36
3 13: 34
5 10: 34, 18: 34, 19: 34, 24: 33
8 34: 44, 45, 78, 105, 35: 78
9 22: 212
10 29: 45, 38: 75, 39: 75, 45: 172, 253
13 3 ff.: 38

Luk.
4 34: 211
5 1–11: 34, 11: 36, 21: 232, 27 ff.: 36
6 13: 34, 20: 37, 36: 212
7 13: 212, 31–35: 174, 35: 174
9 23: 45, 77 f., 24: 78, 31: 283, 32: 283 f., 34: 283, 35: 211, 60: 76
10 33: 212, 38 ff.: 35
11 49: 174
12 50: 75
14 26: 76, 105, 26 f.: 37, 27: 40
15 20: 212
18 7: 219, 29: 45, 7 ff.: 38
22 30: 261
23 34: 40, 35: 211, 47: 229
24 49: 198

Joh.
1 3: 194, 14: 283, 34: 211, 35–46: 42, 37–51: 42, 38: 43, 48: 43, 50: 43
6 69: 202, 211
7 17: 202
8 12: 43, 27 f.: 202, 32: 202
10 4: 43, 14 f.: 202
11 1 ff.: 35
12 23: 291, 24: 43, 79, 308, 25: 78 f., 105, 25 f.: 43 f., 26: 43, 36: 269
13 5–17: 43, 6–10: 43, 31: 291, 36: 44, 37 f.: 44
14 7 ff.: 43, 23: 134
15 4 ff.: 104
17 3: 202, 22: 283, 24: 283
21 18–22: 42, 18 ff.: 44

Apg.
1 18: 212
2 38: 55
4 4: 45, 27: 211, 30: 211
7 38: 96, 52: 229
8 5: 224, 16: 55, 35: 224
9 18: 20, 42: 45
11 21: 45
13, 12: 45, 29: 57, 47: 273, 48: 45
14 22: 45, 263
17 18: 224, 22 ff.: 102
19 3: 55, 5: 55, 13: 224
20 19: 214
22 11: 286
26 13: 286, 16: 273

Röm.
1 1–5: 273, 1: 272, 4: 89, 258, 5: 272, 7: 211, 18–32: 180, 182, 18–22: 180, 18: 225, 18 ff.: 102, 20: 187 20 ff.: 158, 21: 202, 22: 182, 23: 58 f., 113, 180, 181 f., 186 f., 23 ff.: 182, 24 ff.: 182, 25: 181 ff., 206, 225, 28: 203
2 1 ff.: 180, 4: 213, 219, 14: 187, 14 ff.: 102
3 5 ff.: 301, 7: 93, 225, 9: 178 f., 20: 179, 203, 21: 99, 21 f.: 187, 23: 186 f., 24: 187, 26: 306
4 15: 179, 24: 73, 25: 68, 243
5 1: 306, 5: 294, 10: 252, 12–21: 24, 48, 50, 53, 171, 176, 207, 238, 243, 251, 260, 312, 317, 318, 320, 12–19: 319, 12: 49, 176, 12a: 177, 12d: 177, 12 ff.: 142, 176, 182, 187, 316, 13 f.: 178, 14: 58 f., 312, 17: 49, 312, 320, 18: 320, 19: 49, 238, 251, 19a: 67, 20: 48, 94, 276, 21: 52, 178
6 1–11: 21, 48, 50, 52, 54, 64, 73, 79 f., 92 ff., 97, 99,

105 f, 311, 1: 48, 51, 2–4: 51, 58, 2: 51 ff., 54, 56, 76, 107, 2 ff.: 233, 3: 51 f., 54 ff., 77, 3 f.: 56, 4: 51 f., 54, 56, 64, 69, 71, 73, 76, 107, 185, 307, 4b: 71, 4 ff.: 206, 5: 18, 51, 54, 58 ff., 78 f., 245, 5a: 70, 5b: 70 f., 5 ff.: 58, 6: 51, 60 ff., 66, 77, 81, 93, 103, 105, 197 f., 226, 6b: 68, 7: 51, 306, 8: 51, 71, 78 f., 9: 7, 9 f.: 51, 10: 51, 53 f., 56, 68, 72 f., 94 f., 104, 10b: 104, 11: 51, 68, 72, 76, 94, 104, 11b: 72 f., 12: 62, 68, 76, 226, 13: 72, 14: 76, 17: 268, 17 f.: 76, 20 ff.: 64, 22 ff.: 69, 23: 268

71b: 95, 4: 73, 104, 5: 89, 100, 103, 6: 69, 100, 7–11: 96, 7: 94, 7 ff.: 93, 179, 277, 8–11: 95, 8: 179, 10: 96, 10 f.: 276, 10 ff.: 98, 11: 179, 12: 101, 12 f.: 96, 14a: 96, 14 f.: 178, 14 ff.: 93, 16b: 96, 19: 178, 22: 199, 209, 23: 178, 25: 227

81 f.: 277, 2 f.: 276, 3: 53, 58 f., 61, 96, 246, 10: 178, 11: 62, 64, 73, 307, 310, 13: 227, 267, 15: 267, 15 ff.: 291, 306, 17–30: 304, 17: 50, 260, 263, 291, 295, 304, 307, 17 f.: 187, 18–27: 293, 18: 108, 293, 19: 293, 20 ff.: 162, 21: 293, 23: 62, 292 f., 26: 293, 26 f.: 294, 27: 294, 28–30: 293, 295, 300, 302, 305, 307, 28: 294, 299, 29: 113, 205, 233, 278, 302, 305, 310, 321, 29 f.: 208, 29a: 295, 29b: 303, 30: 185, 187, 299, 306, 32: 68, 222, 243, 33: 211, 299, 38: 96

911 f.: 299, 301, 14–23: 300, 14: 300, 16: 299, 16 f.: 301, 17: 300, 22: 219, 300, 22 f.: 300, 23: 185, 300

101–5: 179, 1–4: 277, 2: 203, 2 f.: 277, 4: 278, 6 ff.: 173

1112: 301, 15: 73, 301, 23: 213, 24 ff.: 301, 32: 301

121: 62, 212, 2: 227, 287, 19 f.: 101

134: 316, 12: 199, 270, 14: 199, 270

151–7: 234 f., 2: 232, 3: 234, 242, 8: 225, 26: 211

1613: 211

1. Kor.

11: 272, 2: 211, 8 f.: 265, 10: 227, 13: 55, 15: 55, 17 f.: 252, 18: 252, 21: 202, 23: 224, 252, 24: 301, 27 f.: 266

22: 252, 275, 3: 266, 7 f.: 68, 8: 89, 97, 107, 9: 294, 10–15: 312

49–13: 50, 15: 266, 271

62: 96, 211, 2 f.: 261, 3: 261, 11: 18, 70, 307, 12: 93, 13 ff.: 62, 14: 64, 70, 15: 93

74: 62, 10 ff.: 102, 17 ff.: 306, 25: 102

83: 294, 6: 194

92 f.: 275, 5: 210, 9: 101, 9 f.: 101, 14: 102, 21: 102

104: 173, 10: 268, 20: 107, 24: 232, 29 f.: 93, 31–111: 235

113: 113, 7: 113, 183, 185, 323, 9: 206, 26: 252

1212: 56, 13: 55, 70, 200, 209 f., 307

13 1 ff.: 93, 4: 219, 222, 12: 280

1411: 93, 14 ff.: 93, 227, 19: 227, 34: 101, 34b: 101

153: 56, 74, 77, 4: 57, 12: 310, 20–22: 183, 20 ff.: 171, 310, 21–22: 319, 21: 182, 21 f.: 24, 176, 207, 260, 316 f., 319, 21 ff.: 243, 22: 178, 22a: 67, 22 ff.: 260, 25: 258, 25 f.: 258, 308, 28: 210, 35–44: 311, 35: 307. 315, 321, 36: 308, 310, 36 f.: 315, 36 ff.: 308, 310, 322, 37: 308, 38: 308, 39–41: 308, 42: 308, 42 f.: 310, 42 ff.: 309, 315, 44–49: 307, 44: 63, 311, 321, 45: 237, 312, 319, 45 ff.: 24, 176, 183, 207, 243, 46: 314, 47–49: 315, 318, 47: 207, 237, 313, 319 ff., 47 f.: 260, 47 ff.: 140, 171, 182, 317 ff., 48: 315, 319 f., 48a: 67, 49: 113, 205, 208, 243, 316, 319 ff., 50: 310, 322, 50 ff.: 321, 52: 322, 53: 315, 53 ff.: 310, 56: 94, 96, 179

2. Kor.

11: 211, 3: 212, 8 ff.: 323, 9 f.: 288, 14: 272, 19: 275, 22: 292

31–3: 88, 1 ff.: 275, 2: 275, 5: 287, 6–17: 276, 6: 287, 6b: 276, 6 ff.: 312, 7: 277, 9: 276, 9 ff.: 276, 10: 276, 12: 277, 13: 276, 278, 14–16: 277, 14: 278, 15: 224, 278, 286, 16: 278, 286, 17: 277, 281, 287, 17a: 275

318–46: 283, 18: 113, 185, 205, 275, 277 f., 280, 282, 284 ff., 287 ff., 291, 293, 306, 317, 321, 18c: 287

41: 288, 3: 288, 3 f.: 288, 4–6: 277, 4: 109, 113, 173, 185, 193, 204, 207 f., 229, 237, 275, 279, 280, 282, 286, 288 f., 5: 224, 275, 288,

6: 185, 281, 284, 286 f., 288
47–510: 322, 7: 288, 7 ff.: 287, 289, 293, 8–12: 50, 8 f.: 288, 8 ff.: 275, 323, 10–11: 288, 10 ff.: 288, 12: 289, 292, 13: 288, 291, 14: 64, 290, 16: 199, 209, 227, 287, 289 ff., 292
51: 63, 1 ff.: 290, 4: 177, 5: 292, 8: 320, 14: 99, 178, 17: 69, 173, 227, 21: 53, 89, 95
61 f.: 272, 2: 273, 3 ff.: 220, 4–10: 50, 275, 4 ff.: 323, 6: 213, 220, 10: 289, 12: 212, 16–18: 101, 16 ff.: 101
715: 266
84: 211, 9: 171, 232, 234, 240, 242, 289, 9 ff.: 48
91: 211
101: 216, 266, 10: 266, 17: 101
114: 224, 23–33: 275, 23: 288, 23 ff.: 323
127 ff.: 275
133: 275, 4: 289, 309, 8: 225, 10: 275

Gal.

114: 105, 15: 272, 286, 16: 224, 273
21: 273, 2: 272, 11–14: 93. 14: 225, 14 ff.: 99, 16: 98 f., 179, 17: 226, 18: 93, 18 ff.: 93, 19: 61, 76 f., 82, 93 f., 96, 98, 104, 276, 19 f.: 92, 97 f., 198, 311, 20: 99, 103 ff., 210, 242, 21: 99, 103
31: 252, 8: 306, 11: 179, 13: 89, 94, 98, 277, 13 f.: 276, 16 ff.: 96, 19: 91, 95 f., 21: 99, 22: 179, 23: 95, 24: 95, 27: 199 f., 27 f.: 56, 209 f., 28: 209
42 95, 3: 95, 4: 89, 94, 8 ff.: 91, 107, 9: 202. 14: 266, 18: 265, 19: 210
53: 89, 13–18: 100, 18: 100, 22: 213, 219, 22 f.: 204, 23: 216, 24: 61, 68, 77, 103, 198, 219, 25: 219
61: 216, 2: 102, 216, 14: 61, 77, 103, 252, 15: 227, 15b: 69, 17: 288

Eph.

11: 211, 5: 265, 9: 265, 10: 173, 13: 225, 14: 292, 17: 203, 17 f.: 185, 19 ff.: 107, 20 f.: 107, 20 ff.: 108, 21 f.: 258, 22: 108, 210, 22 f.: 233, 23: 195, 210
22: 107, 4–7: 18, 64, 105 f , 108, 4 f : 206, 4 ff : 70, 5: 76, 106, 5 ff.: 108, 6: 108 f., 261, 320, 7: 213, 10: 228, 301, 14: 89, 14 f.: 210, 15: 87 f., 205, 209, 277, 16: 252
39: 206, 16: 199, 209, 227, 287, 16 f.: 287, 17: 199, 19: 195
41: 226, 301, 1 ff.: 266, 2: 214, 216, 3 ff.: 216, 6: 210, 13: 195, 203, 13 ff.: 221, 17–19: 62, 17: 203, 17 ff.: 223, 18: 203, 20–24: 76, 20: 223, 225, 22–24: 228, 22: 62, 66, 81, 197, 226, 229, 22 ff.: 62, 23: 226 f., 287, 293, 23b: 230, 23 f.: 200, 24: 69, 113, 199, 205, 223, 227 ff., 230, 287, 292, 321, 25 f.: 101
432–52: 228, 230
432: 211, 222 f., 228
51: 228, 2: 228, 242, 3: 211, 8 ff.: 270, 14: 73, 25: 242
62: 101, 2 f.: 101, 5: 266, 7: 266, 11: 199, 14: 199, 23 f.: 294

Phil.

11: 211, 2 f.: 262, 6: 267, 6 ff.: 265, 8: 212, 9: 203, 10–24: 322, 10: 203, 15: 224, 23: 72, 320
127–218: 264, 27–25: 263, 27–30: 231, 27: 264, 270, 27b: 263, 27 ff.: 263, 29 f.: 50, 30: 233
21–5: 233, 262, 1–4: 234, 253, 1: 212, 2: 231, 243 f., 2 f.. 244, 3: 214, 243, 4: 233, 243 f., 252 f., 262, 264, 4b: 249 ff., 252, 5–18: 293, 5–11: 230, 234 f., 313, 5: 232 f., 235, 240, 5a: 232, 5b: 232 f., 5 ff.: 48, 171, 234, 237, 241, 319, 6–11: 230, 233, 249, 259 f., 6–8: 242, 249, 253, 6: 113, 172, 207, 232, 237, 241, 243 f., 249, 6 f.: 305, 6 ff.: 243, 250, 7–8: 244, 249 f., 7: 53, 58 f., 61, 245 f., 248 ff., 7a: 249, 7b: 245, 7c: 246, 249, 8–16: 263, 8: 214, 249, 251 f., 9–11: 253, 259 f., 262, 9: 253, 255, 258, 268, 9b: 257, 9 ff.: 317, 10–11: 255, 258, 10: 258 f., 10 f.,: 259, 12–18: 263, 12: 263 ff., 267 f., 271, 12b: 264 f., 267, 12 f.: 301, 12 ff.: 271, 13: 265 f., 14: 267, 15: 268, 270, 16: 265, 268, 270, 272 f., 17: 262, 273 f., 289, 322, 17 f.: 269, 21: 243,
34–9: 93, 7 ff.: 105, 10: 18, 274, 290, 293, 10 f.: 310, 322, 11: 73, 12: 177, 12 ff.: 266, 18: 252. 20: 73, 320, 20 f.: 260, 20b: 304, 21: 62, 187, 208, 290, 293, 304 f., 310, 320 f.
410: 177, 19: 185

Kol.
1$_2$: 211, $_4$: 211, $_5$: 225, $_8$: 198, $_9$: 203 f., $_{10}$: 203 f., $_{12–20}$: 189, $_{12}$: 189, $_{13}$: 206, $_{14}$: 222, $_{15–20}$: 189, 192, 195 f., $_{15–18}$: 190, $_{15}$: 109, 113, 173, 185, 188, 193, 195, 204 f., 207 f., 229, 237, 277, $_{15}$ ff.: 189 f., 194 ff., 197, $_{16}$: 206, $_{16}$b: 194, $_{17}$: 193, $_{18}$: 193, 210, 303, $_{19}$: 194 f., 208, $_{20}$: 252, $_{24}$: 50, 274, 289, $_{26}$: 210, $_{27}$: 210
2$_2$: 203, $_3$: 203, 256, $_{6–13}$: 76, $_6$: 203, 223, $_8$: 80, 82, 91, $_8$ ff.: 107, $_9$: 80, 195, 208, $_{10}$: 80, 82, 194, $_{11–34}$: 80, 92, 97, $_{11–13}$: 64, 80, 92, 106, $_{11}$: 80, 82, 87, $_{11}$ ff.: 18, 106, 108, 198, 205, $_{12}$a: 82, $_{12}$: 72, 76, 80, 82 f., 90, 107, 206, $_{12}$ f.: 70, 106, $_{13}$: 76, 83, 85, 106, 222 f., $_{14}$: 84, 86 ff., 89, 252, 277, $_{14}$ f.: 85, 90, $_{15}$: 90, 194, $_{16}$: 82, 87, 91, $_{18}$: 82, 96, 107, $_{20}$: 64, 76, 80, 82, 95 f., 102, 107, 198, $_{20}$ f.: 91, $_{21}$: 87
3$_{1–4}$: 18, 64, 80, $_1$: 83, $_1$ f.: 73, $_1$ ff.: 198, 320, $_3$: 69, 84, 107, 227, $_4$: 84, 187, 208, 261, 290, 293, 309, $_{5–9}$: 84, 196, $_{5–8}$: 62, 215, $_5$: 197 f., 267, $_8$: 197, $_9$: 62, 66, 81, 197, $_9$b–$_{10}$: 197, $_9$ f.: 62, 198, $_{10}$: 69, 113, 188, 198, 200, 202 ff., 205 ff., 209 f., 227 ff., 278, 287, 292 f., 305, 311, 321, $_{10}$ ff.: 187, 196, 221 ff., 227, $_{11}$: 200, 209, 214, $_{12–15}$: 84, $_{12}$: 199, 210 ff. 213, 215, 217, 220, 299, $_{13}$. 220, 222 f., $_{14}$. 220, $_{16}$: 227
5$_2$: 223
14$_4$: 196

1. Thess.
1$_4$: 211, $_{5–10}$: 275
2$_{12}$: 185, 301, $_{12}$ f.: 267, $_{19}$: 272
3$_5$: 272
4$_7$: 301, $_{13}$ ff.: 310, $_{15–17}$: 322, $_{17}$: 72
5 f.: 270, $_8$: 199, 270, $_{10}$: 72, $_{23}$ f.: 265, $_{24}$: 301

2. Thess.
1$_9$: 185, $_{11}$: 267, 301
2$_{10}$: 225, $_{12}$: 225, $_{13}$: 211, $_{14}$: 306

1. Tim.
1$_{16}$: 219
2$_4$: 203
3$_{16}$: 258, 309
4$_3$: 206
5$_{18}$: 101

2. Tim.
1$_{10}$: 309
2$_{10}$: 211, $_{11}$ f.: 263, $_{12}$: 261, $_{24}$: 217, $_{25}$: 203, 217
3$_7$: 203, $_{10}$: 220, $_{12}$: 220
4$_6$: 273

Tit.
1$_1$: 203, 211
3$_2$: 217, $_4$: 213, $_5$ f.: 307

Philem.
$_6$: 203, $_7$: 212, $_{12}$: 212, $_{20}$: 212

Hebr.
1$_2$: 194, $_3$: 193, $_3$ f.: 258
2$_2$: 91, 96, $_{15}$: 232
4$_{15}$: 54
5$_7$: 267, $_8$ f.: 251
6$_{12}$: 219, $_{15}$: 219
7$_{26}$: 229
11$_{19}$: 73
12$_2$: 242

1. Petr.
2$_4$: 211, $_6$: 211, $_{22}$ f.: 40
3$_{16}$: 217, $_{20}$: 219
4$_{12}$ ff.: 292,
5$_5$: 214

2. Petr.
1$_{16}$ ff.: 283
3$_9$: 219, $_{15}$: 219

1. Joh.
2$_9$: 269
4$_{19}$: 294

Jak.
1$_{12}$: 294
5$_7$ f.: 219, $_{10}$: 219, $_{11}$: 212

Off.
1$_5$: 303
14$_4$: 44
16$_5$: 229

Apokryphen und Pseudepigraphen

1. Esra
9$_{55}$: 225

1. Macc.
3$_{44}$: 211
8$_4$: 217

2. Macc.
9$_5$: 212

3. Macc.
3$_{22}$: 58

4. Macc.
4$_{10}$: 266

Judth

9$_{11}$: 213

16$_{11}$: 213

Sir.

1$_{1-10}$: 130, $_{4}$: 134, 194

4$_{11-19}$: 147, $_{13}$: 147, $_{14}$: 134, $_{14}$ ff.: 147, $_{18}$: 147

5$_{6}$: 211

10$_{14}$: 215, $_{17}$: 140

14$_{20-15}$8: 148

15$_{14}$ ff.: 154, 179, $_{44}$: 153

16$_{31}$: 139

17$_{1}$: 139 f., 151, 318, $_{1}$b: 153, $_{1}$ ff.: 139, 150, 153, 160, 162, 176, $_{2}$: 139, 151, 153, $_{3}$: 139, 151, 183, $_{3}$ f.: 152, $_{4}$: 154, $_{6}$: 151, $_{6}$ ff.: 152, $_{7}$b: 154, $_{8}$ f.: 153, $_{11}$: 151, $_{11}$ f.: 179, $_{11}$ ff.: 154 $_{13}$: 154

18$_{8}$ ff.: 218

23$_{17}$: 81

24$_{1-11}$: 133, $_{3}$: 132, 134, 194, $_{4}$: 134, $_{5-11}$: 132, $_{5}$ ff.: 134 $_{6}$: 194, $_{8}$: 134, $_{9}$: 131, 134, 194, $_{10}$: 134, $_{19-23}$: 133, $_{23}$: 134, 137, 158, 201

25$_{24}$: 139 f., 151, 176

30$_{7}$: 212

33$_{10}$. 139, $_{13}$: 157

41$_{10}$: 139

51: 174, $_{13-29}$: 148

Sap. Sal.

1$_{12}$: 140, $_{13}$: 156, $_{16}$: 140, 156

2$_{1-22}$: 155, $_{12-16}$: 156 $_{13}$: 201, $_{15}$: 201, $_{20}$: 157, $_{22}$: 155, 157, $_{23}$: 155 f , 183, $_{23}$ ff.: 160, $_{24}$: 140, 156, $_{24}$b: 140, $_{24}$ ff.: 176, $_{33}$ ff.: 162

3$_{1}$: 140, $_{2}$ ff.: 156, $_{7}$ f.: 157, $_{10}$ ff.: 156, $_{12}$: 215, $_{17}$ ff.: 156

4$_{18}$ f.: 156

5$_{1}$ ff.: 156, $_{10}$ ff.: 156, $_{15}$ ff.: 156

6$_{16}$ ff.: 156, 179

7$_{21-81}$: 148, $_{21}$: 135, $_{21}$ f.: 148, $_{22-24}$: 173, $_{22}$: 148, 194, $_{22}$ f.: 136. 195, $_{25}$: 135, 184, $_{25}$ f.: 148, 195, $_{26}$: 184, 188, 193, 199, 282, $_{27}$: 173, 199, $_{27}$ f.: 148, 195

8$_{1}$: 194, $_{3}$ f.: 135, $_{7}$: 136, $_{19}$ f. 157

9$_{2}$: 155, 194, $_{2}$ f.: 149, $_{9}$: 135, 194, $_{15}$: 157

10$_{1}$ ff.: 138, $_{5}$: 212, $_{17}$ f.: 173

11$_{4}$: 173

15$_{1}$: 218, $_{3}$ ff.: 201, $_{7}$ ff.: 157

Bar.

3$_{9-44}$: 148, $_{29}$: 130, $_{29}$ ff.: 173, $_{37-41}$: 134

4$_{25}$: 217, 219

Jub.

3$_{18}$: 141

4$_{30}$: 141

5$_{1}$ ff.: 158

12$_{16}$ ff.: 161

Vit. Ad.

13–16: 140

13: 243

34: 149

35$_{2}$ f.: 176, $_{3}$: 141

44: 145, $_{1}$ ff.: 141, $_{2}$ ff.: 176

1. Hen.

2$_{1-55}$: 158

6$_{1}$ ff.: 158

38$_{2}$: 146 f.

39: 238, $_{6}$: 147, $_{7}$: 128

41$_{5-8}$: 158

42$_{1}$ f.: 132

45$_{4}$: 146

46: 238, $_{1}$: 128, $_{3}$: 129, 135

48: 238, $_{1}$: 130, $_{2}$ f.: 128, 239, $_{5}$: 129, $_{6}$: 128, 239' $_{6}$ f.: 146, $_{7}$: 132, $_{10}$: 146

49: 238 $_{1}$: 129, $_{2}$: 128, 147, $_{3}$: 129, 135

51$_{2}$: 146, $_{3}$: 129, 135, 146 f., $_{3}$ ff.: 129

52: 238

53$_{6}$: 147

55$_{4}$: 184

61$_{5}$: 147, $_{8}$: 129, 135, 147, 184, $_{8}$ ff.: 129, $_{10}$: 147

62: 238, $_{1}$: 129, 146 f., $_{1}$ f.: 135, $_{1}$ ff.: 129, $_{2}$: 129, $_{5}$: 184, $_{6}$: 129, $_{7}$: 128, 146, 239, $_{9}$: 135, $_{9}$ ff.: 129, $_{14}$ ff.: 146

69: 238, $_{26}$ f.: 109, $_{27}$: 184, $_{27}$ ff.: 129, $_{29}$: 184

71: 238

84$_{3}$: 130

91$_{10}$: 132, 138

92$_{1}$: 132, 138

99$_{10}$: 130, 147

102$_{5}$: 81

104$_{2}$: 157, 269

108$_{12}$: 261

2. Hen.

44$_{1}$: 161, $_{1}$ ff.: 162

58$_{1}$ ff.: 162, $_{3}$: 162

65$_{1}$ ff.: 162, $_{3}$ f(f.): 187, $_{3}$ ff.: 162, $_{4}$ f.: 179, $_{6}$: 162, $_{8}$: 162

Test. Rub.

6$_{10}$: 214

Test. Sim.

2$_{4}$: 212

Test. Levi

2$_{11}$: 159

4$_{4}$: 212

8$_{14}$: 159

Test. Jud.

19$_{2}$: 214, $_{3}$: 211

Test. Dan.
2₁: 218
5₁₃: 214
6₇: 159, 8: 218, 9: 214

Test. Napht.
2₄: 157, 5: 157 ff., 5 ff.: 160 ff., 6: 159, 179, 6 ff.: 158, 8 f.: 158
3₁ f.: 158, 2 ff.: 187, 3 f.: 158
4₅: 212
8₄: 159, 6: 159

Test. Gad
4₇: 218
5₃: 214

Test. Seb.
2₂ ff.: 212
4₂: 212
6₄: 212
7₁ f.: 212
8₁ ff.: 212, 2: 212

Test. Jos.
2₃: 211, 7: 218, 219
10₂: 214
15₃: 212
17₁: 218
18₃: 214

Test. Benj.
3: 107, 7: 212
5₅: 214
9₅: 214
10₅: 159, 7: 214

Sib. Or. Fragm.
1₂₈ ff.: 161

Apoc. Mos.
9₂: 141, 176
14₂: 141, 2 ff.: 176
20–21: 185
24: 149
32: 145

Asc. Is.
11₂₃: 107

Apoc. Bar.
4₃: 149
15₅: 161
17₂: 149, 2 f.: 176, 3: 141 f., 176
19₈: 141, 176
23₄: 141, 176, 24: 142
48₉ f.: 158, 40: 161, 42 f.: 142, 176, 42 ff.: 49
54₁₅–₁₉: 142, 15: 142, 176 f., 19: 142
56₅: 142, 176, 5 f.: 145, 6: 145, 10: 145

4. Esra
3₁–₉ 296, 4 ff.: 176, 7: 141, 149, 176, 21: 141, 25 f.: 177, 36: 160, 187
4₃₀–₃₂: 141
6₅₄ ff.: 150, 161 f.
7₁₁: 149, 20 f.: 160, 20 ff.: 187, 70 ff.: 161, 116 ff.: 49, 141, 176, 127 ff.: 141, 176
8₇–₁₄: 160, 162, 12: 160, 15 f.: 160, 55 ff.: 176, 56: 141
13₂₅ f.: 239, 52: 128, 239

Ps. Sal.
4₂₅: 294
6₆: 294
10₃: 294
18₁₁–₁₄c: 158

Qumrantexte

1QS 1₁ ff.: 225, 7 ff.: 225, 22: 211, 25 f.: 145
2₂₄: 214
3₁₃–₄₈: 269, 13 ff.: 107, 15 ff.: 297, 18 ff.: 82, 297, 20: 297, 23: 297
4₂–₈: 297, 3: 211, 213 f., 218 f., 7: 297, 9–14: 297, 18 f.: 298, 23: 313
5₃: 214
6₆ ff.: 225, 13: 297, 18: 225
9₁₄: 297
11₂₁ f.: 288, 317
1QpHab 9₂: 81
10₁₃: 297
1QH 1₇ f.: 297, 21: 157, 21 f.: 288, 317, 23 f.: 297, 31: 211
2₂₀ ff.: 297, 23 f.: 297
3₂₀ f.: 288, 317, 22: 297, 23 ff.: 316, 24: 157
4₂₉: 288, 317, 34: 145
7₃₀: 213
9₂₉–₃₂: 273
10₃ f.: 157, 3 ff.: 288, 317, 13: 299, 16: 213, 20: 288, 317
11₃: 288, 317, 6: 213, 9: 213, 10 ff.: 297, 20: 288, 317, 31: 213
12₂₁: 213, 24 ff.: 157, 288, 317, 31: 288, 31 ff.: 317
13₁₅ f.: 288, 317, 16: 213
15₁₇: 298
18₁₁ ff.: 288, 317
1QM 1₆: 298
3₂: 299
4₁₀: 299
10₁₀ f.: 82
11₄: 211

Philon

De agric. 9: 167
De conf. ling. 147: 165
De decal. 134: 166
De fuga 71: 167
Leg. all. 1₃₁ ff.: 168; 1₅₃: 168; 1₉₄: 168; 2₁₃: 168; 3₉₆: 165 f.; 3₉₆–₁₀₃: 193
De mut. nom. 223: 166
De op. mund. 25: 165 f.; 69: 166 f.; 134: 168; 146: 167; 151: 144; 165: 144

De plant. 18 ff.: 166
Quaest. in Gen. 1$_{8}$: 168
Quis rer. div. heres 56 f.: 166 ff.; 230–232: 165; 231: 167
Quod det. pot. ins. 83: 167
De somn. 1$_{73}$ f.: 166
De spec. leg. 1$_{81}$: 166; 3$_{83}$: 166
De Virt. 203 ff.: 166; 205: 167

Josephus

Ant. 13, 14, 2: 41; 17, 10, 10: 41
Bell. Jud. 2, 12, 6: 41; 2, 14, 9: 41, 4, 49, 4: 213

Rabbinische Texte

M Sanh. 4, 5: 144, 150
Abot 3, 14: 164
b Ḥag. 12a: 143; 15a: 240
b Jeb. 61b: 164
b Bab. Qam. 38a: 165
b Sanh. 38b: 143, 184
b Ab. Zar. 3a: 165
Mekilta Bachod. 8, 72 ff.: 164
Sifre zu Deut. 37 (f. 76 a–b): 137; 40, 79a: 149; 47, 83a: 144
Pesikta 8, 69a: 144; 22, 148a: 144; 23, 152a: 144
Pesikta R. 115a: 143
Gen. R. 1$_{1}$: 190; 8$_{1}$: 143, 164; 12$_{6}$: 143 f., 184 f.; 14$_{7}$: 287; 16$_{1}$: 185; 24$_{7}$: 164; 28$_{6}$: 144; 34$_{12}$: 163; 34$_{14}$: 164
Lev. R. 14$_{1}$: 164; 34$_{3}$: 165

Übrige Texte

Barn. 12$_{11}$: 256
Hippol. Ref. 6$_{14}$: 196 f., 9$_{10}$: 196, 10$_{2}$: 196, 12$_{2}$: 196; 12$_{3}$ f.: 196; 14$_{3}$: 196, $_{4}$: 196, $_{5}$ ff.: 196, $_{6}$: 196; 16$_{5}$ f.: 196; 17$_{1}$: 196; 18$_{1}$: 196
Iren. Contra haer. 1$_{23}$: 196
Just. Apol. 1, 26 $_{1–3}$: 196
Epikt. 3, 24, 56: 213
Plat. Gorg. 507 B: 229

UPPSALA 1962 · C. W. K. GLEERUP LUND · EJNAR MUNKSGAARD COPENHAGEN

Preis Schwed. Kr. 30

ALMQVIST & WIKSELL 143093